

د. بلقيس رزيقي

الملائكة و الجن و الشّياطين في كتب تفسير القرآن

قراءة في تاريخ الأفكار الدينية



الدار التونسية للكتاب

الملائكة و الجن و الشياطين
في كتب تفسير القران

(قراءة في تاريخ الأفكار الدينية)

سلسلة عيون الرسائل
يديرها العادل خضر

عنوان الكتاب: الملائكة و الجن و الشياطين في كتب تفسير القران

المؤلفة: بلقيس رزيقي

الطبعة: الأولى 2017

الناشر: الدار التونسية للكتاب

المطبعة: SOTEPAGRAPHIC

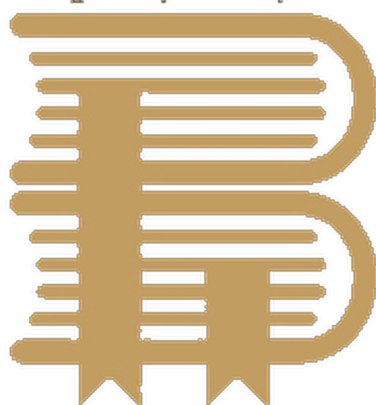
ردمك: 978- 9938- 890- 95-2

تم طبع وانجاز هذا الكتاب في
الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم
SOTEPA GRAPHIC
12 نهج الخيرية ـ 1002 تونس البلفيدير
الهاتف 933 901 71 ـ 380 904 71
البريد الالكتروني sotepagraphic@yahoo.fr

د. بلقيس رزيقي

الملائكة و الجن و الشياطين في كتب تفسير القران

[قراءة في تاريخ الأفكار الدينية]





الدار التونسية للكتاب

الإهـــداء

إلى والديّ، برّا بهما...

إلى أخواتي، هنّ دفق الحياة...

إسداء شكر

تدعو أخلاق البحث إلى الاعتراف بفضل كلّ من ساعدنا على إعداد هذه الأطروحة.

شكرا لأستاذنا المشرف وحيد السعفي على سخائه المعرفي والإنساني، وعلى حلمه وسعة صدره، وعلى الشدّة والحزم.

شكرا لجميع العاملين بالمكتبة الأسقفيّة :فرانشيسكو باكو، ومونيك، ودياقو، ومارك، ونادية

شكرا لكلّ من حثّنا على التمسّك بالبحث، وشدّ من أزرنا في أوقات العسر.

مقدمة البحث

هذا البحث نظر في بعض العناصر المكونة لعالم الاعتقاد في الإسلام. يهتم بالملائكة والجن والشياطين من حيث وظائفها وأشكال تمثلها في مدونة تفسير الطبري" جامع البيان في تأويل القرآن". وهو عمل يحاول معالجة هذه العناصر الدينية ضمن مقاربة تاريخيّة وظائفيّة تتساءل عن منزلة هذه المخلوقات في نظام الإسلام بوصفه دينا توحيديّا، وتنطلق من التسليم بضرورة هذه العناصر داخل هذا النظام، إذ ليس وجودها في تقديرنا طريقة من طرق تصريف نشاط المخيلة الدينيّة ولا هو من باب الترف الفكري. إنّ هذه العناصر مكونات جوهرية يرتهن تحقق مبدإ التوحيد بها ارتهانا يدرك حدود التشارط، لأنّها وسائط تجمع بين قطبين متضادين هما الله المفارق والمتعالي والعالم المحايث . ولولا هذه الوسائط لانفرط الرابط بين الربّ والعالم. نهتم إذن بوظائف هذه العناصر التي تصنّف ضمن الحقائق الغيبيّة الميتافيزيقيّة بسبب غياب أساسها الواقعي ضمن دين توحيدي وداخل مدونة مخصوصة أعلت هذا المبدأ الديني ورسّخته.

وقد تقصينا في بعض أقسام الأطروحة هذه الوظائف بهاجس الباحث في تاريخ المتصورات الدينيّة، ذلك أنّ اندراج التجربة الإسلاميّة في خطّ الديانات التوحيديّة يعزّز فرضيّة التبادل الفكري والثقافي للمفاهيم والتصورات ويهيئ لعملية التثاقف أنسب الظروف. فالإسلام لم يعش بمعزل عن التجارب الدينيّة السابقة أو المعاصرة له. وعلى أيّة حال فإنّ دراستنا لتاريخ متصور الملائكة والجنّ والشياطين بحث يقوم على دحض فكرة القطيعة والانسلاخ عن المدّ الفكري السائد في منطقة الشرق على وجه الخصوص، بل إننّا نحاول من خلال هذا العمل توطين هذه المتصورات الإسلامية ضمن منظومات التمثيل الإنساني عامّة.

إن هذه المتصورات الدينيّة عناصر مهيكلة للنظام الديني الإسلامي ينهار من دونها ويتقوّض ويتورّط في تناقضات عقديّة خطيرة. وهي ضرورة فرضتها خصائص صورة الربّ ذاتها، هذا الربّ الذي اختار الانفصال عن العالم انفصالا مبدئيّا، والذي أنتج جهازا وسائطيا يمكّن حضوره في الأرض. لذلك كانت أنشطة الملائكة والجن والشياطين ردما للهوة بين السماء والأرض، وكانت المجاز الذي يعبّر به الله عن حضور كثيف ودائم. فكان البحث في وظائف هذه المخلوقات همّنا الأساسي، لا سيما وأنّ الوظيفة المناطة بعهدة هذه العناصر الدينيّة تجمع جمعا متآلفا التناقض الحادّ بين الإرادة الإلهيّة المطلقة ووقائع الحياة الدنيويّة المحايثة. إنّ دراسة وظائف الملائكة و الجن والشياطين في كتب تفسير القرآن التي تعبر عن العقيدة في

شكلها الرسمي بحث يريد أن يخلع عن هذه المتصورات ثوب البداهة وأن يجرّدها من الحصانة الدينيّة التي اكتسبتها[1]، ويريد أن يواجهها بأدوات المعرفة التاريخيّة حتّى نهتدي إلى الروافد المشكلة لهذه المتصورات والتي حفظ لنا منها تفسير الطبري صورة متأخرة. لذلك ننظر في صيرورتها وتطوراتها ونحاول التأريخ لبعض عناصر الاعتقاد الإسلاميّة. فسعينا قدر المستطاع إلى الانفتاح على التجارب الدينيّة المجاورة للإسلام والمؤثرة فيه حتّى نضيئ جزءا من تاريخ هذه الأفكار والمتصورات الدينية من دون انتزاعها من السياقات الفكريّة والثقافيّة التي أنشأتها ودون تجاهل خصوصيات منجزات الإسلام الدينية. على أنّنا نشير بدءا إلى أنّ هذه المتصورات الثلاثة لا تنتمي إلى مرجعيات دينيّة متجانسة وإن جاور بينها عنوان بحثنا. فمصادرها مختلفة، والثقافات التي ابتدعتها إلى أن انتهت إلى المحضن الإسلامي متباينة حضاريا وفكريّا. فإذا كان متصور الملائكة والشياطين سليل تصورات الديانات التوحيديّة بدءا من تجربة زرادشت الفارسيّة، فإنّ صلة الجنّ تبدو أوثق بالديانات الرافدية الوثنيّة التعددية منها بالتوحيد الفارسي ويبدو أنّ هذه التصورات البابليّة قد تسربت إلى شبه الجزيرة العربية في إطار هجرة الأفكار الدينيّة داخل فضاء الشرق الأوسط قديما[2]. إنّ هذه التصورات لا تعود إلى نفس الطبقة من التفكير الديني، ولا تصدر عن نفس المنطلقات. مما دعا القرآن إلى إعادة إنتاج مضامينها ومنزلتها ووظائفها بما يحقق شرط الانسجام الداخلي بينها ويطوّعها لمبادئه العقديّة الكبرى، وسيكون البحث في تعامل القرآن مع هذه التصورات الدينية القديمة من أوكد اهتماماتنا.

ولكن تشترك الملائكة والجن والشياطين على اختلاف جذورها في وضعيّة الوسائط التي تصل عالمين متفارقين، ولئن عطل تفسير الطبري تأسيا بالقرآن وساطة الجن بين الغيب والعالم فإنّه احتفى من خلال بديع القصص بصورة الملائكة تملأ الفضاء بين الأرض والسماء صعودا وهبوطا، وبالشياطين تحقق إرادة الله في الابتلاء والاختبار. فكان هذين المخلوقين أدوات تنفذ بالإرادة الإلهية إلى مستوى المنجز التاريخي، في حين توخى تفسير الطبري

1- Tahar Ben Guiza, « Le possible et le réel », dans *le réel et l'imaginaire dans la politique l'art et la science*, Académie tunisienne des sciences et des lettres et des arts, Beit al Hikma, 1ére édition Carthage, 2005 , p425.

2- Edouaed Longton , *La démonologie, Etude de la doctrine Juive et chrétienne, son origine et son développement*, traduction de G. Waringhien, Payot, Paris, 1951,p17.

استراتيجيّة الإهمال وهو يتعامل مع متصور الجن لأسباب يفصح عنها هذا البحث. على أيّة حال سيكون البحث في معنى الوساطة بين الأرض والسماء وأسباب الحاجة إليها وكيفيات تحققها جزءا من مشاغلنا يتسرب في جميع مفاصل الأطروحة وعناصرها، على أننا نعلن منذ البداية أنّ مفهوم الوساطة مفهوم قديم لم تنتجه الثقافة الإسلاميّة وهو أقدم من الديانات التوحيديّة ذاتها، فآثاره ترجع إلى الديانات الإحيائية والشامانيّة[1]، وهو مبدأ من المشتركات الدينية يؤكد تاريخُ الأديان قدمَه وأهميته في تجارب متنوعة.

إنّ انتساب الملائكة والجنّ والشياطين إلى عالم الغيب وانتماءهم إلى اللامرئيّ وضعيّة محرّضة للمخيّلة الدينية على الإنتاج والتمثيل، ووضعيّة خلاّقة لتشكيل مجموعة متعدّدة من الصور تنقل هذه المخلوقات من الغائب اللامرئيّ إلى الشاهد المدرك والحسيّ، إلى درجة يتحوّل فيها تجريد هذه المخلوقات إلى مجرّد معطى نظري لا تصدّقه منجزات المخيلة الدينيّة وهي تصف تجليات هذه المخلوقات في الكون، وأنشطتها. الخيال الديني كما أجلاه تفسير الطبري يتعامل دوما مع معضلة الغياب تعاملا إيجابيّا ينقل هذه المتصورات إلى مجال المعرفة الممكنة ويحوّلها من سياق الممتنع والممنوع إلى سياق الكائن والمعروف. لذلك اهتممنا بطرق تمثيل هذه العناصر وسعينا إلى تنزيل التمثلات التخييلية المرتبطة بها ضمن أنظمة التخييل البشري وذلك في إطار هاجسنا التاريخي. منجزات الإسلام لا تشكّل قطيعة مع الإرث الديني التوحيدي بل كرّست في أحيان كثيرة ذلك الإرث واندرجت تحت لوائه. من ثمّ كان بحثنا نظرا في وظائف هذه المتصورات الدينيّة ونظرا في كيفيّة تمثيلها وتعقلها. العلاقة بين هذين المفصلين وثيقة إذ لا تتحقق الوظائف إلاّ في ضوء تصوّر يمنح هذه المخلوقات ثقلا ماديّا ويعوض غيابها بإنتاج صور تسد افتقارها إلى أصل محسوس ، كان التمثيل من مقتضيات النشاط داخل التجربة الدنيويّة وكان التمظهر والتجلي في هيئات معروفة واقعا أملاه الارتهان بالحياة البشريّة إذ لا تتمثل هذه المخلوقات إلا بوصفها عناصر تجاري إلى حدّ كبير خصائص العالم الدنيوي ومكوناته الثقافيّة. تنطلق معالجتنا لكيفيّة تمثيل متصور الملائكة والجن والشياطين من مصادرة أساسيّة أوّلها أنّنا لا نفصل بين الخيال والفكر، فالخيال نشاط لا يقع على هامش الفكر بل في صميمه ، لذلك فإنّ كلّ عمليّة خلق تخييلي هي ضرب من ضروب إنتاج المعرفة، وهي نمط من أنماط إنتاج الدلالة يقاوم الفوضى و يكسب متصورات المسلمين الدينية معنى ما.

أمّا اختيارنا كتب تفسير القرآن مدونة ينطلق منها البحث فيعلل بجملة من الخصائص

1- Philippe faure, *Les Anges*, chap les anges du paganisme, édition cerf , 1988.

اجتمعت في هذا الضرب من التأليف الديني، لعلّ أهمّها كثافة النشاط التخييلي في مصنفات التفسير سواء أكان المفسر سنيا أم شيعيا أم صوفيا، فكيفما قلبت كتب التفسير وجدت مادة زاخرة حافلة بأخبار أوّل الزمن وبقصص الأنبياء وبالعجيب الغريب من الحكايات. هذا إضافة إلى أنّ نصوص التفسير نصوص مركبة وجها من التركيب يزيدها ثراء. إذ يتكون هذا النص الجامع من جملة من النصوص المتجاورة المتداخلة تختلف طبيعتها ومصادرها وحتّى مشاغلها ومضامينها : نجد النصّ القرآني ذا المصدر المتعالي في مستوى أوّل، وفي مستوى ثان نجد نص المفسّر، ولكن نصّ المفسّر بدوره مركب معقّد، ففيه يتردّد صدى صوتين: صوت المفسّر العالم، وصوت التفسير الشعبي الذي صاغته المخيلة الجماعيّة والذاكرة الثقافيّة، نجدهما متجاورين مادامت تلك التصورات ترضي آفاق تقبّل الناس، ومادامت تسعفه بأجوبة لكلّ الأسئلة. لقد جعل تراكب النصوص وتنوعها من مدونة التفسير مادّة حيّة وثريّة جديرة بالبحث. ولمّا كان عسيرا علينا أن ننظر في كلّ كتب التفسير وقفنا عملنا على مدوّنة واحدة أساسيّة هي تفسير الطبري "جامع البيان في تأويل القرآن" ، وذلك لجملة من المزايا اجتمعت فيه ولم نجدها في غيره: أولاها مزيّة السبق التاريخي، فتفسير الطبري يعدّ إلى حدّ الآن أوّل تفسير مدوّن يصلنا كاملا[1]. وثانيتها هاجس الجمع الذي سيطر على المفسّر لحظة التدوين ، إذ روى الطبري جلّ ما اجتمع لديه من روايات وأخبار وأحاديث مما أكسب تفسيره طابعا توثيقيا مهما يعبر عن ذاكرة المسلمين إلى حدّ بعيد[2]، فنجد الرواية الإسرائيليّة تحاذي الحديث النبوي[3]، ونجد روايات الكهان والأحبار تصدّق أخبار المحدثين حينا وتكذبها حينا أخبارا، ونجد إلى جانب هذا وذاك تصورات العامة تجاور إسلام العلماء، كما نجد مباحث اللغة والكلام والفقه وقضايا الجرح والتعديل ورواية الحديث منصهرة في نسيج فسيفسائي مشترك يضمه القول في تفسير الآية الواحدة، ورغم حتمية انتقاء الرواية فإنّ هذا التفسير بالذات يتسم بخاصية توثيقيّة واضحة ترق به على سائر نصوص التفسير. داخل هذه المدوّنة كثيرا ما

---

[1] - إجنتس جولدتسيهر، *مذاهب التفسير الإسلامي* ، ترجمة عبد الحليم النجار ص110، ط5، دار اقرأ، بيروت، 1992. وانظر أيضا محمد حسين الذهبي، *التفسير والمفسرون*، ج1، ص 205، ط4، القاهرة، 1989.

[2] - Claude Gilliot, *aspects de l'imaginaire islamique commun dans le commentaire de Tabari*, p. 8, document en Microforme, dans la bibliothèque de la Sorbonne nouvelle Paris III.

[3] - إجنتس جولدتسيهر، *مذاهب التفسير الإسلامي* ، ترجمة عبد الحليم النجار ، ط5، دار اقرأ، بيروت، 1992. ص ص 111-112

اجتمع ركام من النصوص في تفسير آي القرآن، فتصغي في اللحظة ذاتها إلى أصوات عديدة تتنافس لإثبات صواب تأويلها ووجاهة فهمها، ونجد في اختلاف الروايات وتناقضها أجوبة عديدة لذات الأسئلة الحارقة التي شغلت العقل البشري منذ كان، لذلك تكثف فيه نشاط المخيلة الدينية وظهرت منجزاتها الضخمة من دون أن تتعارض مع الخطوط العقدية الكبرى للإسلام[1]. أمّا ثالثة المزايا فتتمثل في أنّ تفسير الطبري أضحى سندا عوّل عليه المفسرون اللاحقون، إذ كثيرا ما نقلوا عنه باعتباره مرجعا سخيا وفير المادة ، وقد تغذى التفسير قرونا على التركة التي ورّثها "جامع البيان في تأويل القرآن" لخلفه من المفسرين.

ورغم تعويلنا على مدوّنة الطبري في أغلب أقسام البحث فإننا لن نكتفي بها وحدها، إنّما سنقارن متصور الملائكة والجنّ والشياطين في التفسير بوضعها في النصّ القرآني، لنتبين علاقة النصّ المفسِّر بالنصّ المفسَّر، ولنقف على مواطن التورّم والانزياح بينها، ولعلّنا ننتهي إلى أنّ مدوّنة التفسير تصنع نصّها وتصوغ متصوراتها وتبتدع عالمها الذي يرضي آفاق تقبّلها من حيث توهم بالمسايرة المطلقة للنص القرآني. ثمّ إنّنا لن نبتر نصوص مدونتنا عن محضنها العام، إذ سنسائل في بعض القضايا المخصوصة كتبا أخرى في التفسير ذات اتجاهات مختلفة، تصدر عن مرجعيات فكريّة ومذهبية تختلف عن الطبري، فقد تتيح لنا محاورة النصوص المختلفة في تفسير الآية الواحدة الظفر بصيرورة الأفكار المتعلقة بهذه المتصورات الدينية والكشف عن مدى تأثرها بمذهب المفسر وبالأطر المعرفية والاجتماعية والحضارية المرتبطة بلحظة التدوين. حينئذ سيتجاوز بحثنا زمن الطبري بقرون، ولكنه سيردّ الزمن على أعقابه ليحاور متصور الملائكة والجنّ والشياطين في أديان أخرى كتابيّة وغير كتابيّة، حتّى نقف على ما استعارته الصورة الإسلاميّة من أجوارها، وما حوّرته وما ابتدعته، ولعلنا ننتهي إلى أنّ الأديان المندرجة في المسار التوحيدي حلقات مشدود بعضها إلى البعض الآخر تتآلف أكثر مما تختلف.

إنّ بساطة العنوان الذي يحمله هذا البحث لا تحجب على القارئ المختص تشعب قضاياه وامتدادها إلى اختصاصات معرفيّة متعددة فلتاريخ الأديان في هذا البحث نصيب ولدراسات المتخيل نصيب آخر وللأنثروبولوجيا التاريخيّة وعلم الاجتماع نصيب ثالث. إنّ جميع هذه المباحث تسهم في إضاءة جوانب من متصور الملائكة والجن والشياطين لأنّها

1- Claude Gilliot, *aspects de l'imaginaire islamique commun dans le commentaire de Tabari*, p. 2.

متصورات فكريّة تاريخيّة مركّبة من روافد عديدة. وإلى ذلك فنحن لا نزعم أنّ بحثنا هذا سيفتح حديثا لم يسبق إليه إنّما هو عمل يطمح إلى السير على خطى أعمال هامة خاضت في هذا الضرب من الخطاب الديني. فهو إذن منخرط من هذه الناحية في هذا المبحث العام الذي يبحث في تاريخ الأفكار الدينية من زاوية نظر مقارنية، ولكنّ وجه طرافته يعود إلى استصفائه عناصر بعينها ينصرف إلى البحث فيها، وهي عناصر تشكل جهاز الوساطة بين العالم العلوي والعالم الدنيوي، كما يعود أيضا إلى المدونة التي منها ينطلق.

أمّا دوافعنا إلى البحث في هذا الموضوع فتتمثل في إدراج المتخيل الديني الإسلامي ضمن الموروث الإنساني عامة، وتسليط الضوء عليه ومعالجته بواسطة مقاربة حديثة، وهو نهج علمي تجاوز طور النشأة في الدراسات الأكاديمية في الجامعة التونسية وأدرك مرحلة التركز والتأسيس، فقد هيمنت المسلمات الدينيّة على الدراسات العربيّة واستعادت نصوص التراث الديني واكتفت بتجميعها في أغلب الحالات ولم تتجاوز الموروثات بل كررتها. نذكر من بينها أنموذجين ممثلين لهذا الضرب من الأعمال، الأوّل بعنوان"عالم الملائكة من خلال القرآن والأحاديث الشريفة" والثاني"عالم الجان من خلال القرآن والأحاديث الشريفة" وكلاهما فلريال علوان[1]. والناظر فيهما لا يجد غير جمع عشوائي لنصوص من القرآن ومن الحديث لا يعقبه نظر ولا تحليل عدا بعض الشرح المعجمي لما أشكل من المفردات، وقد غلب عليهما خطاب الوعظ وهيمنت مشاعر الانبهار والتقديس، وذوى كل تفكير أمام كثرة المنقولات والمرويات. وتشهد هذه الضروب من التأليف انتشارا واسعا وازدهارا مطردا في الأوساط ذات الثقافة المحدودة خلال هذه الفترة في جلّ العالم الإسلامي وتتناقلها الأوساط الشعبية وتلهج بمضامينها الألسن في كل مقام ذكر فيه الملك أو الجن أو الشيطان، ويفسر رواج مثل هذه المؤلفات بواقع الردة الفكرية التي تعيشها الثقافة العربيّة وانكماش الخطاب العقلاني واقتصاره على النخبة.

ورغم هيمنة التأويل الديني على معالجة هذه المتصورات الدينيّة فإنّنا قد لاحظنا اتجاها جديدا في تحليل الكون الأسطوري الإسلامي في علاقته بغيره من المواريث الدينيّة وانشق عدد من المؤلفات عن هذا النهج التقليدي الذي لا يتقدّم بالمعرفة قيد أنملة. من بين هذه المؤلفات نشير إلى أنموذج هام عني بمتصور الشيطان لعباس محمود العقاد بعنوان:"

---

[1]– صدرا عن دار الفكر اللبناني ، ط1، 1992.

إبليس"[1]. لقد حرّر هذا المؤلف متصور الشيطان من أطر الثقافة الدينيّة الإسلامية الضيقة ومن الطرح التقليدي السطحي ونظر في جينيالوجيا هذا المتصور بالرجوع إلى المواريث المصرية والهندية والرافدية واليونانية ثم عني بتطور فكرة الشيطان في الديانات التوحيدية ، واهتم بمفهوم الشيطنة وبالوظائف المنوطة بعهدة الشيطان مثل السحر والكهانة والعرافة وغيرهم وقد تخلصت هذه المقاربة في مجملها من المسلمات الدينية وتعاملت مع هذا المتصور الديني بوصفه منجزا فكريا تاريخيا. وانفصل البحث من خلال هذه المعالجة عن الدراسات التقليديّة.

كما مثل هذا الاتجاه العقلاني في الدراسات العربيّة فراس السواح في مؤلفه " الرحمان والشيطان"[2]، فقد عالج هذا المؤلف متصور الشيطان في تجارب دينيّة متباينة بعضها قائم على تعدد الآلهة وبعضها ثنوي وبعضها الآخر توحيدي، وسعى أن يقدم مقاربة تاريخيّة ترصد تطورات هذا المتصور الديني في حلقاته المختلفة. و لم يضر بوجاهة هذا المؤلف إلاّ بعض المواقف الإيديولوجيّة التي ظهرت خاصة في الفصل الخامس الذي عقده الباحث في متصور الشيطان في التوراة[3]. ورغم ذلك فقد أحدث هذا الكتاب ضربا من القطيعة في مستوى التصور وفي مستوى المنهج مع الدراسات التقليديّة التي سادت فترة طويلة من الزمن.

وبالنظر في الدراسات الأجنبية لاحظنا تجاهلها للمتخيل الإسلامي وتهميشه. إذ كثيرا ما أعرضت الندوات العلمية الكبرى المنكبة على البحث في تاريخ الأفكار الدينيّة عامة وفي تاريخ متصور الملائكة والجن والشياطين عن معالجة التراث الإسلامي[4]، وإذا ما تعرضت إليه فإنّها لا تفرد له أكثر من مقال مختصر يتجه صوب الوصف الخارجي[5]، والتعريف بالظاهرة تعريفا

---

[1]- مطابع أخبار اليوم، ماي 1955.

[2]- دار علاء الدين، ط1، دمشق، 2000.

[3]- فراس السواح، الرحمان والشيطان، ص ص103-153.

[4]- أصدرت مجلة دراسات كرملية *Etudes carmélitaines* سنة 1948 عددا هاما حمل عنوان الشيطان *Satan*. وقد عالج أكثر من ثلاثين مختصا في تاريخ الأديان وفي الأديان المقارنة متصور الشيطان انطلاقا من وجوده وتاريخه ومختلف الأشكال التي يتخذها ويتجلى من خلالها خاصة في اليهودية والمسيحية وقد عالجت بعض الأبحاث ولكننا لم نجد أي أثر لمنجزات الإسلام الدينيّة ولا إبرازا لمنزلة المتخيل الديني الإسلامي داخل سياق الديانات التوحيدي' أو داخل لفضاء السامي بل همش هذا التراث تهميشا كليا. ويتجلى واقع التهميش أيضا بالنظر في مؤلف خاص أصدرته مجلة Concilium عدد103، يحمل عنوان Satan، ولكن لم يتطرق في جميع المحاور التي توزعت عليها المقالات إلى التراث الديني الإسلامي.

[5]- نذكر في هذا الصدد مقال: Aubert Martin، الذي يحمل عنوان « Les Djinns dans le coran » والصادر

عاما دون تجذير متصورات المسلمين ضمن أنماط التمثيل الإنساني عموما.

نذكر من بين هذه المؤلفات التي خصصت بعض عناصرها لهذه المتصورات الدينيّة الفصل الذي عقده لوي قاردي Louis Gardet بعنوان الملائكة Les anges[1] في مؤلفه « l'Islam, Religion et communauté »[2]، وقد اهتم هذا المؤلف بمتصور الملائكة في مستويين الأوّل ما قدّمه النص القرآني والثاني ما أنتج حول النص التأسيسي من تصورات متوسعة، مبرزا أوجه الائتلاف والاختلاف بين النصّ الأوّل والنصوص الثواني. كما اهتم بمتصور الشيطان بوصفه عنصرا ملائكيا انشق عنهم بعد ارتكاب المعصية وعالج هوية هذا المخلوق الأخلاقيّة وختم الفصل ببعض الملاحظات التي تعالج وضعيّة الجنّ في النصّ القرآني. ورغم ذلك فإنّ هاجس الوصف والتعريف قد هيمن على هذا الفصل واكتفى بمعالجة هذه المتصورات الدينيّة بوصفها عنصرا من بين عناصر أخرى تشكل عالم المسلمين الاعتقادي.

يندرج ضمن هذا الجدول من الأبحاث ما جاء في كتاب théologie musulmane لروبير كاسبار Robert caspar[3]. فقد خصص الفصل الثالث من مصنفه لإبراز مركزية الاعتقاد في الملائكة والجن والشياطين من خلال مستويين مختلفين: الأوّل هو النصّ القرآني، والثاني هو الحديث النبوي. ولكن هذا الفصل لا يعدو مستوى الوصف والتعريف، فهو يعرض ما أنتجه القرآن والحديث حول هذه المتصورات من حيث طبيعتها وخصائصها ووظائفها عرضا خارجيا معتمدا على نقل مضامين الآيات والأحاديث. فقدم نظرة استكشافية تعرف هذه التصورات الدينيّة من الخارج ولا تعلقها بأشباهها ولا بالنظائر، ولا تفسر دواعي إنتاجها ولا دورها من نظام الإسلام العقدي.

كما نذكر من بين هذه الأبحاث العلمية مقالا لتوفيق فهد يحمل عنوان Anges,

---

في:

Anges et démons, pp356-362 édition centre d'histoire des religions, Louvain- la Neuve, 1989.

والمقال يعيد في معظم أقسامه ما جاء في القرآن دون تحليل أو يكرر نتائج كان جوزيف شلحد قد أثبتها في مصنفه " *بنى المقدّس عند العرب*"

1 - Chapitre IV, pp. 83-94

2- Desclée de Brower, 1970.

3- Robert caspar, *théologie musulmane*, Tome II, Le credo,(P.I.S.A.I.) Rome 1999. pp73-84

démons, Djinns en Islam صدر في العدد الثامن من مجلّة sources orientales سنة 1971[1]. ورغم ما يعد به العنوان من أهمية فإنّ المصادرة التي انطلق منها الباحث وضمتها مقدمة المقال تجعل هذه الأهمية نسبيّة وفائدة البحث محدودة لا سيما لمن يمتلك قدرا من الاطلاع على التراث الديني الإسلامي. لقد أقصى توفيق فهد من مجال اهتمامه البحث في تاريخ هذا المتصور بحجة صعوبة معالجة هذه القضية[2]، وعوّل من ناحية ثانية على مصادر متأخرة يعود جلها إلى القرن الخامس وما بعده، ولا نستثني من ذلك إلاّ قلّة قليلة ترجع إلى القرنين الثالث والرابع. وقد أثر الاعتماد على مصادر متنوعة من حيث جنسها وتاريخها على الاستنتاجات التي أفضى إليها البحث فهي نتائج لا يمكن تعميمها على جميع المصادر إلاّ إذا أغضى الباحث عن الاختلافات وتجاهل تاريخيّة المتصورات الدينيّة، وتمسك بالقاعدة وإن أربكتها الاستثناءات. ولكن تتمثل مزية المقال الكبرى - فضلا عن إحكامه المنهجي وترتيبه . في قائمة المصادر التي عرضها المؤلف والتي وسعت من أفق نظرنا ومكنتنا من اكتشاف نصوص مجهولة بالنسبة إلينا، ومقارنة ثرائها ووفرتها وانعتاقها من قيود الدين الرسمية بأخبار الطبري المتحفظة، وأدركنا أننا من خلال تفسير الطبري نعايش فترة تشكل هذه المتصورات في طورها الأوّل فطور ازدهارها لن ينبثق إلاّ بدءا من القرن الهجري الخامس.

أماّ المراجع التي أسهمت في توضيح بعض ما استغلق من هذا البحث فتنقسم إلى قسمين : مراجع اتصلت ببحثنا اتصالا مباشرا وانشغلت بهذه المتصورات الدينيّة نشأة ووظائف وتمثيلا، ومصنفات أخرى ذات قيمة مرجعية لا تتصل بشكل مباشر بموضوع بحثنا ولكنها أسهمت في توطين هذا العمل داخل فضاء مسائلي مخصوص يعالج تاريخ الأفكار الدينيّة وما اتصل بها من نظم التخييل. وهذه الأعمال ألهمتنا منهجيا وأفادتنا معرفيّا. أمّا الفئة الأولى من المراجع فنضع في صدارتها مؤلفا هاما لهنري كوربان Henri Corbin يحمل عنوان Le Paradoxe du monothéisme[3] فقد أطلعنا هذا البحث على علاقة الوسائط الغيبيّة عموما بالنظام الديني التوحيدي والنبوي، ومكننا من فهم خصائص هذا النظام وحاجياته. وأفدنا على وجه الخصوص من الفصلين الأوّل Le Paradoxe du monothéisme والثاني Nécessité

1- Toufy Fahd,« Anges, démons, Djinns en Islam »,dans,*Génies,Anges et Démons*,sources orientales VIII, aux éditions du Seuil,Paris 1971, pp155-197.

2- المرجع نفسه ص 155.

3- Henri Corbin,*Le Paradoxe du monothéisme*,édition de l'Herne,Paris 1981.

.de l'angélologie

أما المرجع الثاني الذي طال جوانب هامة من القضايا التي اعتنينا بها في هذا البحث وأفدنا منه إفادة كبيرة فلجاكلين الشابيJacqueline Chabbi عنوانه Le seigneur des tributs : L'Islam de Mahomet[1] . فقد خصصت الباحثة الفصلين السادس والسابع[2] لمعالجة وضعية الجن ووضعية الملائكة والشياطين في النص القرآني، وقد اعتنت المؤلفة بالتأريخ لهذه المتصورات الدينيّة في علاقتها بالإرث الكتابي من ناحية وفي علاقتها بمراحل هبوط الوحي فبحثت في صيرورة هذه الأفكار الدينيّة في تطورها الداخلي حيث عنيت بآثار التحول من مكة إلى المدينة في إنتاج هذه العناصر الدينيّة وتحديد وظائفها، كما اهتمت بأوجه تماثلها واشتراكها مع ثقافة أهل الكتاب كلما وجد الاشتراك. وتمثلت مزية هذا المؤلف في محاولته إنطاق النص القرآني من داخله ومساءلته بالبحث في نسيجه اللغوي وبالرجوع إلى الأطر الفكرية والثقافية السائدة زمن إنتاجه و تقبله، وكانت مقاربة هذه الباحثة مقاربة غير تقليديّة رغم احترازنا من اطمئنانها لتاريخ نزول الوحي وتوزيعه على الفترتين المكية والمدنية.

أما الأعمال ذات الطابع المرجعي فنقتصر منها على بحثين أكاديميين الأوّل لمحمّد عجينة وعنوانه: موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، والثاني لوحيد السعفي وعنوانه "العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن" . وهما من الدراسات التي فتحت باب القول في المتخيل الديني وكان لهما فضل الأسبقية في هذا المجال في الجامعة التونسية. وقد أفادتنا موسوعيّة هذين العملين فضلا عن عمق التأسيس النظري. فقد ساعدتنا المقدمات التي صدر بها محمد عجينة بحثه والتي انصرفت إلى تأصيل مفهوم الأسطورة على تذليل الصعوبات المتصلة بالمفاهيم ذات الصلة بالمتخيل الديني، كما سهل علينا التعرف على الإطار الثقافي والفكري الذي أنتج ضمنه الإسلام متصوراته الدينيّة، وكلما اتضحت صورة العرب قبل الإسلام إلاّ و اتضح تاريخ الأفكار الدينيّة في الإسلام وبانت علاقتها بالإرث الجاهلي سواء أكانت علاقة تواصل أم علاقة قطيعة. أما البحث الثاني "العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن"، فقد برهن على ضرورة الانفتاح لا على الفضاء السامي فحسب بل وعلى عالم الاعتقاد الهندي الأوربي، وحفزتنا نتائج هذا البحث على التمسك بالمنهج التاريخي والمقارني ودعانا سخاؤه إلى

---

[1] – Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tributs : L'Islam de Mahomet*, éditions Noesis, 1997.

[2] – المرجع نفسه ص ص 185-232.

محاورة ثقافات أخرى كان لها بشبه الجزيرة العربية علاقات تبادل فكري و ثقافي . وقد وطن هذان البحثان التأسيسيان عملنا ضمن جدول في البحث يختص بتاريخ الأفكار الدينيّة ومهدا له السبيل إن معرفيا أو منهجيا.

ينقسم هذا البحث من إلى أربعة أبواب أساسية: أوّلهايحدد هويّة الملائكة والجنّ والشياطين، وهو بحث يتوزع إلى ثلاثة مباحث فرعيّة. ينظر أوّلها في أصل هذه المخلوقات الأنطولوجي ويتساءل عن العلاقات بينها أتراها مخلوقات متباينة في الذات ومتغايرة من حيث أصلها أم إنّ تفسير الطبري قد تمثلها بوصفها مخلوقات ترجع إلى أصل مشترك وتتحدّر من نفس الحقيقة فتناسل بعضها من البعض الآخر؟ وعالجنا تعامل القرآن والتفسير من بعد مع الإرث الجاهلي ممثلا في متصور الجن وسعيه إلى استيعابه وفق استراتيجيات متنوعة، كما عالجنا تأثير هذه التصورات في تحديد هوية هذه المخلوقات الأخلاقيّة. أمّا الفصل الثاني فنظر في هويّة هذه المخلوقات اللغوية ونظر في المعجم الذي أطلقه القرآن والتفسير على هذه المتصورات الدينيّة، وحاولنا النبش في ذاكرة المسميات لنظفر بتاريخ المتصور ذاته، فالألفاظ تحمل جزءا من هوية الفكرة ذاتها. وقد حاولنا تقريب هذه الأسماء ما دلّ منها على العلمية وما دلّ على المطلق الجنس في علاقته بالتراث الديني الكتابي وبالتراث الفارسي ، واهتممنا بتعامل الطبري مع هذا المعجم الذي يبدو من المشترك الثقافي المعروف على الأقلّ في الفضاء السامي. أمّا المفصل الثالث من مفاصل هذا الباب الافتتاحي فمتصل بوضعية الملائكة والجن والشياطين في القصص الديني داخل مدونة التفسير. فقد بين طول مماحكة هذه النصوص أنّ هوية هذه المتصورات الدينيّة وعلاقاتها بالله وبالعالم السفلي ووظائفها على وجه الخصوص لم تتحدد إلاّ داخل إطار سردي قصصي يروي أمر الغواية أو محنة النبي أو بشارة المصطفى أو ابتلاء المختارين، وقد عنينا في هذا الفصل عناية خاصة بقصة الهبوط الجماعي التي جمعت في إطار مشترك الملائكة وإبليس وآدم والله، وأسهمت بوصفها من القصص الديني المؤسس في تحديد العلاقات وضبط الهويات وتنظيمها مرّة واحدة وبصفة نهائية، وتؤكد الوظائف التي اضطلعت بها جميع هذه المخلوقات ثبات هذا القانون وديمومته.

أما الباب الثاني فقد خصصناه لمعالجة أنماط تمثيل الملائكة والجن والشياطين والبحث في الصور والهيئات الني أنتجتها المخيلة الدينيّة لتنقل هذه المتصورات الدينية المجرّدة إلى مستوى الكينونة الماديّة، وقد نوزع هذا الباب على ثلاثة فصول: الأوّل في تمثيل الملائكة، والثاني في تمثيل الشياطين، والثالث في تمثيل الجن. وحاولنا ضمن هذا المحور تأصيل منجزات المتخيل الديني الإسلامي ضمن أنماط التمثيل الإنساني عموما، ومقارنتها بما توفر من نصوص

دينيّة كتابية و غير كتابية، وحاولنا النظر في مختلف المرجعيات التي أسهمت في إنتاج الصور والتمثلات المتصلة بهذه العناصر، سواء أكانت مرجعيات دينيّة متوارثة، أم كانت مستمدة من واقع الحياة السياسية التي ظرفت لحظة تدوين تفسير الطبري، أم كانت متصلة بمنظومة القيم الاجتماعية والأخلاقيّة السائدة وقتئذ، وذلك لتسليمنا بأنّ المخيلة لا تنتج إلاّ في ضوء المعارف الممكنة والمتاحة، فهي لا تستطيع أن تتجاوز الأطر المعرفية والاجتماعية التي تحتضن اشتغالها. كما عنينا بإبراز حرص المخيلة الدينية على حفظ المسافة التي تذر انتماء هذه المخلوقات إلى عالم الغيب وهو العالم العجيب الغريب، فوقفنا عند مظاهر المبالغة والتضخيم والتركيب وغير ذلك من أدوات إنتاج الصور الخيالية.

أما البابان الثالث والرابع فقد خصصناهما لدراسة هذه المتصورات الدينية في التراث الإسلامي ممثلا في تفسير الطبري وحاولنا أن نحدد مضامينهما وأن نفهم خطاب المفسر وهو يشرح وظائفها وعلاقاتها بالله وبالعالم وتجلياتها في التجربة البشرية وأن تقف على الإشكاليات التي طرحها المفسرون والمعضلات العقدية والفكرية التي واجهوها وهم يخوضونفي مهام الملائكة والجن والشياطين وسعينا إلى فهم وظائف هذه المخلوقات اللاهوتية في ضوء ما يقتضيه مبدأ التوحيد من خصائص ومكونات ثم حاولنا أن نخرج من دائرة الثقافة الإسلامية ممثلة في تفسير الطبري وأن نؤرخ لعالم الخوافي حتى نحرر هذا التراث من عزلته الثقافية والحضارية وذلك بوصله بالمواريث الدينية الإسلامية المشابهة له متوخد منهجا تاريخيا حاولنا التمسك في جميع مفاصل هذا البحث.

الباب الأول

هوية الملائكة والجن والشياطين

تمهيد

يشكلّ الملائكة والجنّ والشياطين محورا هاما من محاور الاعتقاد في بنية الإسلام الدينيّة، لذلك حظوا من كتابه المقدّس بمنزلة كبيرة. ولعلّ التسليم بأهميّة هذه المتصورات الدينيّة في نظام الإسلام العقدي قد أضفى على التعامل معها صبغة البداهة، فنأت هذه المخلوقات عن المساءلة وحصّنها انتماؤها إلى عالم المقدّس من مواجهة حيرة المؤمن بشأن أصلها وعنصرها وعلاقاتها وهويّتها الأخلاقيّة وأسمائها ووظائفها، وهيمنت المسلمات على جلّ القضايا المتصلة بهذه المتصورات الدينيّة.

ويهدف هذا المبحث إلى تدقيق النظر في حقيقة هذه المخلوقات وفق الصورة التي قدّمها لها القرآن والتفسير وخلع ثوب البداهة عنها. ونحصر دائرة البحث ضمن هذا الباب الافتتاحيّ في هويّة هذه المخلوقات من زوايا نظر متعددة: نهتم في هذا الباب الأوّل بهوية هذه المخلوقات الأنطولوجيّة، أهي مخلوقات متغايرة في الذات، أم يجمعها أصل مشترك؟ ونحاول فك شبكة العلاقات التي تجمعها محاولين تفسيرها في الوقت نفسه، لذلك ينظر الفصل الأوّل في أصل هذه المخلوقات أهي هويّة واحدة انشقّت على نفسها انشقاقا عرضيًا طارئا أم هي ذوات متغايرة بالأصالة. ويطمح الخوض في هذه المسألة إلى فهم تصور المفسر للعلاقات التي تربط نظام الوسائط الإسلامي ممثلا في الملائكة والجن والشياطين. يسلم إلى في علاقات هذه المخلوقات بعضها ببعض إلى البحث في قضية أساسية هي هوية هذه المخلوقات الأخلاقية، أهي خيرة بطبيعتها أم شريرة. ويتنزّل هذا التساؤل في منظورين الأوّل: هو ما قدّمه النصّ القرآنيّ بوصفه النصّ الأوّل المؤسّس، والثاني هو النصّ التفسيريّ. ورغم أنّ العلاقة بينهما يفترض أن تقوم على حدّ من التطابق إلاّ أنّ الاختلافات بينهما خاصة في قضيّة أصل هذه المخلوقات الأخلاقيّ تبدو إلى حدّ كبير اختلافات جوهريّة. وقد عالجنا جميع هذه القضايا في فصل أوّل بعنوان: الأصل التكويني للملائكة والجن والشياطين.

أمّا المستوى الثاني من مستويات البحث في هويّة هذه المخلوقات فيتعلّق بعنصر الملائكة والجنّ والشياطين، أي بالمادّة التي خلقوا منها. ويتعامل هذا المبحث مع مادّة الخلق بوصفها رموزا دينيّة لا مجرّد عناصر طبيعيّة. لذلك أعملنا أدوات التأويل في نصوص المفسرين وحاولنا النظر في تاريخ هذه العناصر الطبيعيّة من خلال التجارب الدينيّة السابقة للإسلام الساميّة والآريّة. وحاولنا وصل خلق الملائكة والجنّ والشياطين بما يناظرها في عقائد أخرى. وكانت هذه المسألة مدار الفصل الثاني من هذا الباب وحمل عنوان عنصر الملائكة والجن

والشياطين.

وآثرنا عقد فصل ثالث للنظر في وجود هذه المخلوقات في النسيج اللغوي القرآنيّ، وتعليق المفسرين عليه فاهتممنا بالمعجم الذي استعمله القرآن لتعيين هذه المخلوقات أي بهويتها اللغويّة. وبحثنا في مصادر الألفاظ التي سميت بها وأطلقت عليها، و عالجنا علاقتها بعالم الاعتقاد الجاهليّ وبثقافة أهل الكتاب الساميين وبثقافة الفرس الدينيّة والفضاء الإيراني عموما. ولم يقتصر نظرنا على التسميات التي أطلقت في القرآن وفي التفسير على الملائكة والجنّ والشياطين بل انصرفنا إلى البحث في وضع هذه المخلوقات في القصص الدينيّ القرآنيّ وفي تفسير الطبري، فختمنا هذا الباب بقراءة قصّة خلق آدم والسجود له بوصفها من القصص المؤسّس وبوصفها أيضا القصّة الإطار التي أخرجت الملائكة والشياطين من وضع الكمون إلى الظهور وأجلتهم بوصفهم عناصر فاعلة ومؤثرة في مسار الكون وحددت هوياتهم الوظيفية في عالم الاعتقاد. إنّ قصة الملائكة والشياطين مع آدم هي التي تخوّل لنا العبور إلى الأبواب اللاحقة والمتعلقة بوظائف هذه المخلوقات في الأرض وفي السماء. فمن تلك القصّة الأولى في العالم العلوي ستتحدّد المهام وتضبط العلاقات بينها وبين الله وبينها وبين العالم وتتضح بشكل كبير لذلك كانت خاتمة باب النظر في الهوية ومفتتح البحث في الوظائف.

الفصل الأوّل: الأصل التكويني للملائكة والجنّ والشياطين

ليست الملائكة والجن والشياطين متصورات دينيّة قرآنيّة فحسب، فقد اعتقدت أمم قديمة في وجود هذه الكائنات الماورائيّة ونسبت لها قدرات خارقة تسمح لها بالتأثير سلبا وإيجابا في حياة الناس. وقد رافق الاعتقاد في وجود هذه المخلوقات الاعتقاد في وجود آلهة كثر أو إله واحد[1]. وقد كان الساميون في طليعة تلك الأمم بما في ذلك الجنس العربي الذي أولى هذه المخلوقات منزلة خاصة في عالمه ألاعتقادي سواء قبل الإسلام أو بعده، وسلموا بقدرة هذه المخلوقات الخارقة. لذلك لم يكن حديث القرآن عن الملائكة والجنّ والشياطين قولا فريدا. فقد استدعى الخطاب القرآنيّ عناصر معلومة في الفضاء الديني الذي ظهر فيه الإسلام، وأعاد تشكيل متصورات دينيّة سابقة أو معاصرة له من أجل إعادة صياغتها وصهرها في نظامه الجديد حتّى تحتل من نظامه مواقع أساسيّة. فاستثمر متصورات قديمة لإرساء قواعد نظام ديني جديد دفع بمبدأ التوحيد إلى أعلى درجات الوضوح[2]. على أنّ استثمار القرآن لهذه المتصورات القديمة أو المعاصرة له المرتبطة بالتوحيد وبغيره لم يكن خالص الوضوح. إذ لا تبدو الملائكة والجن والشياطين مخلوقات متمايزة بشكل واضح بل تتقلّص الاختلافات بين بعضها أحيانا إلى حدّ التطابق.

نحاول في هذا العنصر إذن النظر في الأصل التكويني لكل من الملائكة والجن والشياطين. ويستمدّ التساؤل حول قضيّة الأصل مسوّغاته من الاختلاط والتشابك الذي نلاحظه عند جمع الآيات القرآنيّة المتعلقة بخلق هذه الكائنات. إذ توحي بعض الآيات باختصاص كلّ مخلوق من هذه المخلوقات بحقيقة أنطولوجيّة مستقلّة، في حين تجعل آيات أخرى من بعض هذه المخلوقات علة وأصلا أنطولوجيا لبعضها الآخر، فيكون الواحد منها أصلا وثانيها فرعا متحدّرا منه، ممّا يدفعنا إلى التساؤل عن حقيقة هذه المخلوقات: هي ثلاث هويات منفصلة متمايزة، أم إنّها ترجع إلى أصل واحد بدئي مشترك انشقّ من بعد أن طرأت عليه الحوادث فنشأت بفعل تلك التحولات الحادثة هويات جديدة متمايزة؟

1- P. Joseph Henninger, « l'adversaire du Dieu bon chez les primitifs » pp.107-121 .
P.laurent Kilger, « Le diable et la conversion des paiens », pp122-129, dans *Satan*.

2- Toufy Fahd, « Anges, démons et djinns en Islam », dans Génies, anges et démons, pp.155-156.

1. أصل الملائكة:

1.1 في القرآن:

تبدو الملائكة في جلّ الآيات القرآنيّة التي تحدّثت عنها مخلوقات محدّدة واضحة الهويّة بحكم وظيفتها وبحكم طبيعتها. وهي منفصلة تماما عن الجنّ وعن الشياطين ومختلفة عنهم اختلافا جوهريّا، إذ تمثل الملائكة الحاشية المحيطة بالرب الحافة به[1]، في حين طرد الشيطان من العالم السماوي وأقصي[2]. فكانت درجة القرب من الحضرة الإلهيّة والبعد عنها دليلا يشهد على انفصال الملائكة بوصفها كتلة من المخلوقات المتجانسة عن الشياطين وعن الجن. فقد عمرت الشياطين الأرض في حين ظلت الجن تقف على بوابات السماء دون أن تنجح في العبور إلى الفضاء العلوي[3].

و كثيرا ما وردت الملائكة في النصّ القرآني معرّفة بالألف واللام. ويمكن أن يحمل التعريف على الدلالة على الجنس. فالملائكة جنس من المخلوقات يختلف عن غيره. وهو يضم عناصر متجانسة لا يتفرّع بعضها من بعض ولا تتمايز في ما بينها ولا يفصل بعضها عن بعضها الآخر إلاّ الاختصاص الوظيفيّ. أمّا من حيث انتسابها إلى جنس مستقل بذاته فإنّها تبدو في جلّ الأحيان كتلة صمّاء شديدة التماسك والتمايز عن غيرها، وتبدو حقيقة أوّليّة ليست فرعا من غيرها، إنّما هي جنس أصيل ينأى عن كلّ مظاهر الهجنة.

غير أنّ الناظر في السياقات التي تقصّ خبر سجود الملائكة لآدم[4] يلاحظ أنّ القرآن يدرج إبليس في طائفة الملائكة[5]، فقد جاء في القرآن: " وإِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اُسْجُدوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إلاّ إِبْلِيسَ أَبَى واسْتَكْبَرَ وكانَ مِنَ الكافِرِينَ"[6]، فكان الأمر بالسجود موجها إلى عموم الملائكة. مما يعني أنّ إبليس كان منضويا ضمن هذه المجموعة، معنيا بالخطاب كسائر العناصر المكونة لمجموع جنس الملائكة، وهو ما يدفع إلى استنتاج انتساب إبليس جنس الملائكة انتسابا بدئيّا

---

[1]- نستدل على ذلك مثلا بالآيات التالية: الزمر 75/39، الشورى 5/42.

[2]- الأعراف 7 / 13. 18.

[3]- الجنّ 72 /7-8.

[4]- البقرة 2 /34 ، الأعراف 7/ 11 الإسراء 17 /61 ، طه 20 /116 .

[5]- البقرة 34/2.

[6]- البقرة 34/2 وتتكرر نفس هذه الإشارة في الآيات التالية: الحجر 30/15، الإسراء 61/17، الكهف 50/18، طه 116/20، ص73/38.

وأصيلا[1].

وعلى هذا الأساس نلاحظ أنّ الملائكة التي أظهرها القرآن في سياقات كثيرة كتلة متجانسة تظهر في قصة الأمر بالسجود لآدم جنسا ينشق على نفسه إلى قسين: قسم أطاع الله فسجد، وقسم آخر عصى ورفض السجود. فتحول الجنس الواحد الذي كان متآلفا أمام هذا الاختبار إلى فئتين متضادتين: فئة مطيعة تضم عموم الملائكة واستثناء وحيد مفرد هو إبليس. وهو ما يعني أن القرآن يعتبر الملائكة طائفة من المخلوقات البدئيّة المتماثلة في الظاهر، لم تبرز بين عناصرها الاختلافات إلاّ من خلال امتحان السجود لآدم. فتحولت هذه الكتلة من المخلوقات بعد هذا الاختبار إلى طائفتين متمايزتين، وذلك من بعد أن انفصل إبليس عن مجموع الملائكة التي وُجه إليها الأمر الإلهي. فانقطعت النسبة بينهما وخرج عنها منذ اللحظة التي استثنى فيها نفسه من أمر السجود لآدم. وتكرست هذه القطيعة أكثر لما طرده الله من حضرته ففصله مكانيا عن حيز وجود الملائكة. كما تكرس هذا الانفصال عن عموم الجنس لمّا وصفه دون سائر الملائكة بالكفر[2]. فكان إبليس كافرا في حين ظل باقي الملائكة ممتثلا للإرادة الإلهيّة مطيعا.

ومن ثمّ نلاحظ أنّ النصّ القرآنيّ يعامل الملائكة بوصفها هويّة متضامّة العناصر متجانسة من حيث هويتها الأخلاقيّة وأصلها التكويني. غير أنّ وضعها على محك الاختبار قد أسقط وهم التجانس. وحين قرّر الله بدوافع مجهولة أن يمتحن هذه المخلوقات أفضى الامتحان إلى اكتشاف اختلافات عميقة وجوهرية بين العناصر المكونة للجنس بلغت حدود التعارض. فظهر إبليس الذي يتناقض سلوكه في التعامل مع الأمر الإلهي مع بقية أبناء جنسه. وتصدّعت وحدة الخلق الملائكي. وعجزت عن المحافظة على تجانسها وتماسكها أمام عسر الاختبار. ولذلك تبدو الملائكة في النص القرآنيّ أصلا تفرع منه جنس ثان يمثله إبليس، فكانت قصة آدم في الجنة منطلقا لظهور هويات جديدة لم يكن لها وجود قبل ذلك.

1- Jacqueline Chabbi , *Le seigneur des tribus : l' Islam de Mahomet* , p198.

وانظر أيضا في هذه المسألة، مسألة أصل الشيطان قبل الأمر بالسجود لآدم: السعفي وحيد ، العجيب والغريب في تفسير القرآن، ص125 . 126 ، تبر الزمان تونس 2001 . وقد عولجت نسبة الشياطين إلى جنس الملائكة في الموروث الديني الكتابي اليهودي والمسيحي في مؤلفات كثيرة نذكر منها على سبيل المثال مؤلفا جماعيا بعنوان "*Satan*" صدر عن .*Etudes carmélitaines* ;Desclée de Brower 1948 ونخص بالذكر مقالا بعنوان « Un ange déchu , un ange pourtant » , Henri Irénée Marrou. p36.

2- ص 75/8.

ورغم شدة الاختلافات بين الملائكة وإبليس فإنّه يظل اختلافا عرضيا طارئا لا جوهريا أصيلا. إنّه مجرد نتيجة نشأت في ظروف مخصوصة. لذلك لا يشكل إبليس مبدأ أخلاقيا يناقض جوهريا الملائكة. والقرآن لا يشير إلى ذلك مطلقا ولا يسمح بتصور صراع بدئي أصلي بين الملائكة وإبليس، بل لا يعتبرهما رمزين أخلاقيين متناقضين لأنّهما مجرد أدوات تنفذ الإرادة الإلهية المطلقة مهما كانت وجهتها سواء أكانت لصالح البشر أم ضدّهم.

1. 2 أصل الملائكة في التفسير:

يجاري الطبري في تفسيره إشارة القرآن الضمنية إلى أنّ الملائكة جنس بدئي أصيل من المخلوقات وأن إبليس منضو ضمن ذلك الجنس الذي وجد في أوّل الزمان. وهو ما يعني أنّ إبليس مخلوق حادث وعرض طارئ مقارنة بأصالة الملائكة. فلولا ظهور آدم على سطح الأحداث وارتقاؤه إلى السماء لما تجلت شخصيّة إبليس، ولما ظهرت الدواعي التي دفعته إلى معصية الله، والتي انتهت بانفصاله كليا عن الخلق الملائكيّ. فقد ذكر الطبري أخبارا كثيرة تشير إلى أنّ الملائكة قبائل وأسباط. وتضم الملائكة ككل قبيلة الأسياد. وقد كان إبليس من "أشراف الملائكة وأكرمهم قبيلة"[1]. فالمفسر يتمثل الخلق الملائكي إذن بوصفه جنسا عاما أوّل من المخلوقات. غير أنّ هذا الخلق ينقسم داخليا إلى مجموعات. فالملائكة أسباط وقبائل وأحياء، وهي إلى ذلك تتوزع على أشراف وسادة ومن هم دون ذلك[2].

إنّ هذا التراتب والتشقيق للخلق الملائكيّ لا يعتمد على أساس دينيّ مقدّس. إذ لا علاقة له بالنصّ القرآنيّ. ومن ناحية أخرى نلاحظ أنّ المفسر يتمثل العالم الملائكي من خلال إسقاط نموذج القبيلة بوصفه شكلا من أشكال الاجتماع البشري. فيبني نظام الملائكة تعويلا على مثال القبيلة، ويسقط قيمها ومعاييرها على عالم الملائكة اللامرئيّ، ويستثمر المعارف التي تتيحها له الخبرة البشرية المشتقّة من صميم حياته لينتج معرفة إيجابيّة حول متصورات غيبيّة، محاولا من خلال ذلك تحويل المجهول إلى معلوم.

ومن ثمّ نلاحظ أنّ المتصورات المرتبطة بالغيب لا تنتج إلاّ بأدوات الشاهد.وهو ما يوحي بأنّ المفسّر وهو يدوّن تصوراته حول الملأ الأعلى يبني صورة تناظر واقعه الماديّ الملموس، ويستعين بتجربته ومعارفه الدنيوية لتمثيل العالم الغيبي. فها إنّ عالم الملائكة في تفسير الطبري يتمثل على أنّه ضرب من الاجتماع القبلي يتكون من أحياء وأسباط وقبائل وتتراتب مكوناته وفق

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1، ص2 26.

[2]- المصدر نفسه الصفحة نفسها.

معياري الشرف والسيادة. ومن الواضح أنّ تنظيم العالم الملائكي وفق نموذج القبيلة لا يولي الاعتبارات الدينيّة أيّة منزلة. فالملائكة موزعة إلى قبائل. وتضم تلك القبائل فئة الأشراف والسادة . ولا يتحدّد الارتقاء إلى مثل هذه المنزلة وفق ضوابط دينيّة أو حسب طبيعة العلاقة بالله، إنّما تتحدّد بمعايير دنيويّة واضحة. فقد اعتبر إبليس من سادة الملائكة وأشرافها لكثرة علمه ولسيادته على خزائن الجنة ولملكه سلطان السماء الدنيا والأرض[1]. وجميعها مبررات لا يجمعها بالوازع الديني جامع مباشر.

يعتبر القرآن الملائكة جنسا متماثلا من حيث هويته وعلاقته بالله وأصله. و لم ينشقّ هذا الجنس على نفسه إلاّ ساعة أمره الله بالسجود لآدم فأطاع أغلبُهم وعصى إبليس. فتصدّعت حينها وحدة الملأ الأعلى. ويبدو هذا التصدع أمرا عرضيّا وحادثا أملته ظروف خاصة وحيثيات معينة. ولولا ظهور آدم لظلت الملائكة بما في ذلك إبليس كتلة واحدة متجانسة[2]. أمّا الطبري فيعتبر أنّ الملائكة عالم منشق متراتب وفق قانون الانتظام القبلي انشقاقا أصيلا. فمنذ أن وجدت الملائكة وجدت موزعة على عدد من القبائل والأسباط والأحياء. إنّها مجتمع مقسم ومصنف إلى وحدات جزئيّة ككل نظام اجتماعي بشري بصورة قبليّةً. ولذلك فإنّ إبليس لم يكن هويّة غائبة ولا مغمورة، ولم يرتبط ظهوره بقصّة السجود لآدم. إنّما هو شخصية مندرجة سلفا ضمن جنس الملائكة، منفصلة عنها في الوقت نفسه بحكم استئثاره بمنزلة السيّد والشريف. فقد كان إبليس" من أشراف الملائكة وأكرمهم قبيلة"[3]. لذلك يظهر في تفسير الطبري هوية قائمة الذات متميزة ومعلومة. أما قصة السجود فليس لها فضل إظهاره ولا مزية تسليط الضوء عليه من بين سائر الخلق الملائكي. إنّ قصة السجود لآدم لا تعدو أن تكون في "جامع البيان" الحدث الذي انحرف بمصير إبليس من ملك رفيع الشأن إلى ملك متكبر كافر.

---

[1]- المصدر نفسه، مج 1، ص262.

[2]- Zilio-Grandi Ida, « Satan », dans *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, Paris 2007, pp790-793.

[3]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن ، مج 1 ص 262.

2. أصل الشيطان:

2. 1 أصل الشيطان في القرآن:

يدرج القرآن على نحو ما بينا في ما تقدم من العمل الشيطان ضمن طائفة الملائكة وذلك في جميع الآيات المتعلقة بقصّة السجود لآدم. غير أنه ينمي إبليس إلى الجنّ في الآية 50 من سورة الكهف. فقد قال: وَإِذْ قُلْنا للمَلائِكَةِ اُسْجُدُوا لآدمَ فَسَجَدُوا إلاّ إبْليسَ كَانَ مِنَ الجِنِّ"[1]. وتعتبر هذه الآية الاستثناء الوحيد الذي يخترق القاعدة فيشوش أصل الشياطين الذي كان من الثابت أنه الملائكة. وقد أدت هذه الآية إلى تضارب الأقوال في حقيقته[2]. فجل آيات القرآن تجعل الشيطان منضويا ضمن جنس الملائكة وقليله يجعله من الجن. وقد أشار القرآن في سياق آخر إلى علاقة الشياطين بالجن من خلال قوله: "وكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِ نَبِيٍّ شَياطِينَ الإنْسِ والجِنِ"[3]. مما يعني أن للجن شياطينها وأنّ صلة ما تربط الشياطين بهذا النوع من المخلوقات.

ولقد لقي هذا التعارض في مؤلفات المفسرين اهتماما كبيرا فحبّروا في أصل الشياطين مباحث كثيرة. أمّا ما يمكن استنتاجه من النص القرآنيّ فيتمثل في أنّه لا يعتبر الشيطان أصلا بدئيا وهوية مستقلة عن غيرها. إنّما هو أصل من فرع سواء أكان هذا الأصلُ الأوّلُ ملائكة أم جنّا. ويجعل هذا التصور الشيطان الذي يمثل المعصية والشرّ الأخلاقيّ عرضا طارئا على الخلق لا جوهرا. فهو وجود ثان لاحق وفرع من أصل بقطع النظر عن حقيقة هذا الأصل. ويسهم هذا التصور على نحو غير مباشر في تشكيل صورة ناصعة عن لحظة بدء الخليقة. فالشيطان ليس من الحقائق الأصيلة التي وجدت في البدء لأنّ الأصل كان الملائكة أو الجنّ. و الفساد الذي يمثله الشيطان ويرمز إليه لا يتنزل في لحظة البداية ولا يقع في مستوى الحقائق الأولى الجوهريّة. ويتعزز هذا التأويل في ضوء غياب هويّة أخلاقية واضحة للجن في القرآن. فالجن والملائكة في القرآن لا يمثلان الخلل والفساد أو الشرّ. وبهذا يحفظ القرآن لزمن البداية وجودا متكاملا خالصا من كلّ آفات الفساد. إنّه زمن لم يوجد فيه الشر أو الشيطان الذي يمثله بما أنّ هذا المخلوق ليس من الحقائق البدئيّة فهو عائد بالضرورة إلى أحد أصلين: الجن أو الملائكة

---

[1]- الكهف 18/ 50.

[2]- Zilio-Grandi Ida, « Satan », dans *Dictionnaire du Coran*,p792.

[3]- الأنعام 6/ 112.

. وتجعله هذه الوضعيّة التي يسمح النص القرآني باستنتاجها من المخلوقات الثواني الطارئة.

2.2 الشيطان في التفسير:

⅄ الاحتمال الأوّل: إبليس من الملائكة :

يقرّ الطبري في تأويله للآيات الواردة في قصّة السجود لآدم بأنّ إبليس ملك من الملائكة. بل إنّه من أشراف الملائكة وسادتها [1]. "وأنّه كان يسوس ما بين السماء والأرض"، وأنّه كان خازنا على الجنان و" كان له سلطان سماء الدنيا وكان له سلطان الأرض"[2]. فعقد بذلك صلة مباشرة بين الشيطان الذي لم يظهر بعد إلاّ باسم إبليس والملائكة. إنّ إبليس فرد من هذا الجنس. بل إنّه يحظى منه بمنزلة السيادة ويعلو عليه بشرف وظيفته ويتفوق بغزارة علمه. ولكنّ هذه الأخبار التي تحاول تأكيد التناقض بين منزلة الشيطان قبل خلق آدم ومصيره بعد الخلق تربط على نحو مضمر البداية بسوء العاقبة. إذ لا يتجلّى الشيطان حسب هذه الأخبار مخلوقا مكينا مترسخا في عالم السماء إنّما يقع على هامشها. فالنصوص التي يوردها الطبري لا تظهر الشيطان حافا بالله كسائر الملائكة، ولا تبرز قربه منه. بل إنّها على العكس من ذلك غالبا ما تقصيه عن العالم السماوي أو تجعله على أطرافه. فقد كان إبليس في بعض الأخبار من سكان الأرض وفي خبر آخر كان على سلطانها[3].

أمّا إذا جعلته المرويات من سكان السماء فإنّه لا يسود إلاّ أقرب السماوات إلى الأرض وألصقها بها فيكون " رئيس ملائكة السماء الدنيا"[4]، وهي أبعد السماوات عن عرش الله وأدناها. ومن ثمّ يبدو إبليس على انضوائه ضمن جنس الملائكة منعزلا عن المجتمع السماوي، أو على هامشه لا يحظى منه بمنزلة رفيعة رغم غزارة علمه وشرف نسبه. وهاهي السماوات الست تحول دونه وسدرة المنتهى فتقوم حجبا بينه و بين الاقتراب من عرش الله. لذلك تلعب الأخبار التي تحدث عن أصل إبليس دورا مزدوجا: إنّها تنميه إلى أصل سماوي مجارية النص القرآنيّ ، ولكنها تضعه على هامش السماء فترتبط بذلك بداية إبليس بمنتهاه. فقد كانت صلته بالأرض أوثق من صلته بالسماء. ولهذا عاد إلى الأرض التي كان قد عمّر بعد رفض السجود لآدم. لقد

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج1، ص 262.

[2]- المصدر نفسه الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه، مج 1، ص262.

[4]- المصدر نفسه الصفحة نفسها.

جاء في رواية أنّ "إبليس كان من سكان الأرض وعمارها" [1]، حتّى لكأنّ وجوده في السماء عرض ستتداركه بقية القصة ليعود سيّد الأرض إلى مملكته.

لقد جارى المفسر النصّ القرآنيّ إذ أثبت انتساب إبليس إلى الملائكة. ولكنه جعله على هامش العالم السماوي لا يسود إلاّ أدناه وأبعده عن الله. بل تجرده أخبار كثيرة من هذه السيادة على الأرض، فلا يعدو إبليس أن يكون مجرّد ساكن من سكانها.

ولعلّ محاولة إقصاء الشيطان قصرا من العالم السماوي ترتبط بتصور المفسرين لزمن البدايات فهو زمن كامل لا يحتمل وجود الشرّ أو ممثليه. ذلك أنّ المخيّلة الجماعيّة تسقط مآل الشيطان الطريد من السماء على وضعيّته قبل ظهور دوافع المعصية. لذلك لم يكن جديرا حسب منطقها بحظوة الاقتراب من الإله لعلمها المسبق بمآل هذا المخلوق. ومن ثمّ تحاول قصّة الشيطان في التفسير أن تكون منطقيّة متماسكة تفضي فيها البدايات إلى النهايات إفضاء منطقيّا ومقبولا، وتضيف إلى صورة الشيطان القرآنيّة ما يسمح بإحكام بنيانها دون أن تتعارض معارضة جوهرية مع ما جاء في الكتاب. لذلك تستغل صمت النص الأوّل لتصنع قصّة تلائم تصوراتها للحظة البدء، تلك اللحظة التي ينبغي أن لا تشوبها شبهة الفساد والخلل من بعيد ولا من قريب.

تحتاج نسبة إبليس إلى الملائكة في القرآن وفي التفسير إلى البحث عن جذورها في تاريخ المتصورات الدينيّة. وتبدو علاقة الانضواء بين هذين المخلوقين المختلفين إرثا حفظه القرآن والتفسير من متصورات أهل الكتاب، وتحديدا من العهد القديم. فقد نسب العهد القديم في سفر أيوب الشيطان إلى الملائكة[2]. وقدّمه بوصفه واحدا من العناصر الملائكيّة، يؤدي مهام مخصوصة ويعرض أعماله في حضرة الربّ وأمام باقي الملائكة. فالشيطان لم يتصور بناء على الآيات الافتتاحيّة من سفر أيوب إلاّ باعتباره مخلوقا ملائكيا أصيلا. ويبدو أنّ المسيحية قد تبنّت هذا التصورّ فكان الشيطان ملاكا عاصيا ولكنه يظلّ منتميا إلى الملائكة انتماء أصيلا رغم عصيانه[3]. ويبدو أنّ هذه العلاقة بين الملائكة والشيطان تعتبر من المشترك الديني بين

---

[1]- المصدر نفسه الصفحة نفسها.

[2]- أيوب 6/1 -7.

[3]- Charles. Fontinoy, « Les anges et les démons de l'ancien testament », dans *Anges et démons*, édition centre d'histoire des religions, Louvain- la –Neuve, 1989 , pp120-121.

الديانات التوحيديّة الثلاثة، انتقلت عن طريق عملية التوريث الثقافي وتسربت إلى الإسلام بحكم هجرة الأفكار الدينيّة وتنقلها داخل الفضاء السامي، وهو فضاء مشترك بين اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام.

⅄ الاحتمال الثاني: الشيطان من الجنّ:

نسب النصّ القرآنيّ الشيطان إلى الجنّ في بعض الآيات[1]. فأحوج ذلك المفسرين إلى تعليل هذا التضارب بشأن أصله. فقد نسبه القرآن إلى الملائكة مرة وإلى الجنّ مرّة أخرى. لذلك بذلوا جهدا كبيرا للتوفيق بين هذين التصورين. واحتاج منهم الأمر ابتكار تصورات جديدة لا صلة لها بالقرآن لإحكام محاولاتهم وترتيبها وفق منطق يتقبله العقل الديني.

تتمثل أولى محاولات الجمع والتأليف بين الأصلين من خلال اعتبار الجنّ قبيلة من الملائكة وإبليس هو فرد من تلك القبيلة. لذلك فقول الله " إلاّ إبْلِيسَ كانَ مِنَ الجِنّ " لا يتعارض مع كونه ملكا من الملائكة[2]. فالجنّ قبيلة من قبائل الملائكة، والعلاقة بينهما هي علاقة احتواء إذ يحتوي الكلّ الجزء. وتعطل علاقة الاحتواء هذه العلاقة المباشرة التي تربط إبليس بالملائكة وتجعلها علاقة من درجة ثانية تتخللها حلقة وسيطة هي حلقة الانتساب إلى الجنّ.

غير أنّ التفسير لا يكتفي بهذه المحاولة إنما يقترح حلولا أخرى من بينها ما رواه الطبري عن ابن عباس إذ قال: " في قول الله: كانَ مِنَ الجِنّ، إنّما يسمّى بالجنان أنّه كان خازنا عليها كما يقال للرجل مكيّ ومدنيّ وكوفي وبصريّ" [3]. ترجح هذه الرواية نسبة الشيطان إلى الجنّ إلى سببين مترابطين : الأوّل هو وظيفة إبليس الذي كان خازنا من خزان الجنّة، والثاني هو إمكان نسبة الفرد إلى مكان وجوده أو موطنه. وحسب منطق ابن عباس، مادام إبليس في الاستعمال اللغوي خازنا على الجنّة فمن الطبيعي أن يقال له جنّي، أو من الجنّ بحكم انتسابه إلى ذلك المكان. ومن المعروف أن ينسب الفرد إلى مكان وجوده، فينسب الفرد إلى الكوفة أو إلى البصرة أو إلى مكّة أو إلى المدينة. وقياسا على ذلك ينسب إبليس إلى الجنان التي يخزنها ويقوم على أمرها ويقيم فيها. إنّ هذا الحلّ المقترح يعوّل على الاستعمالات اللغويّة ولا يعامل كلمة الجن الواردة في الآية القرآنيّة بوصفها مخلوقا دينيّا. إنّما عامل كلمة الجنّ حسب هذا التصور باعتبارها مجرّد جذر لغوي غفل تتولّد منه مشتقّات أخرى مثل كلمة الجنان أو كلمة الجنّة وتجوز فيها

---

[1]- " وَإذْ قُلْنا للمَلائِكَةِ اُسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إلاّ إبْلِيسَ كانَ مِنَ الجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أمْرِ رَبِّهِ"، الكهف 18 /50 .

[2]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 8، ص 236.

[3]-. المصدر نفسه، مج 1، ص 262 .

النسبة قياسا على نسبة الأفراد إلى أوطانهم. وبذلك لا يتخذ ابن عباس من الجنّ حقيقة دينيّة ومخلوقا من مخلوقات الله إنّما هي يعتبرها مجرّد كلمة ليس لها من حقيقة خارج دلالتها اللغويّة الأولى.

ويقترح الطبري في هذا السياق حلاّ ثالثا يسمح بالتوفيق بين نسبة القرآن إبليس إلى الملائكة تارة وإلى الجنّ طورا. ويتعامل هذا المقترح مع كلمة الجنّ في دلالتها اللغويّة المعجميّة الأولى. فالجنّ هو" كلّ من اجتن فلم ير"[1]. وقول الله " إلاّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الجِنِّ "معناه" كان من الملائكة فلم يروا "[2]. ويهدف هذا التأويل إلى اعتبار الجنّ صفة تطلق على كلّ ما لا يرى ولا تختص بهذا الدال طائفة مخصوصة من المخلوقات ولا يتعلّق به جنس محدّد.

لقد نسخ المفسرون بالآية 50 من سورة الكهف "...إلاّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الجِنِّ" ما جاء في الآية 34 من سورة البقرة، فنفوا كليّا أن يكون لإبليس علاقة بالملائكة. فهو منتسب وفق ما جاء في سورة الكهف إلى جنس الجنّ منفصل عن سائر المخلوقات. لذلك روى الطبري عن أهل الحديث والأخبار فقال: " كان الحسن يقول في قوله : إلاّ إبْلِيسَ كانَ مِنَ الجِنِّ ، ألجأه إلى نسبه "[3]. فيكون إبليس بحكم هذه العلاقة سليلا من الجن، وتكون الجنّ على هذا الأساس أصلا بدئيّا تفرع منه الشيطان. والجن في هذا التأويل الذي يقترحه المفسر ليس عبارة دالة على صفة الاحتجاب. إنما هو اسم يستغرق جنسا من المخلوقات التي تسمح خصائصها التكوينيّة بالتناسل وبإنتاج مخلوقات أخرى راجعة إليها.

و تحاول أخبار كثيرة في تفسير الطبري أن تدفع شبهة الالتباس بين الجنّ والملائكة، فأشارت إلى خصائص تميّز الجنّ وتحفظ في الوقت نفسه الملائكة من مشابهتها أو الاقتراب منها. فالجن تتوالد كما يتوالد بنو آدم[4]، في حين أنّ الملائكة لا تتكاثر فقد نزع منها الله اللذة والشهوة[5] . وفضلا عن هذا الاختلاف الذي يطال جوهر المخلوقين يعزز الإخباريون والرواة افتراق الملائكة عن الجنّ الذين ينضوي بينهم إبليس، فأشار الطبري في جامع البيان إلى عداوة قائمة بينهما. فقد جاء في إحدى الأخبار أنّ إبليس كان "من الجنّ الذين طردتهم الملائكة فأسره

---

[1]- المصدر نفسه، مج1، ص263.

[2]- المصدر نفسه الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه الصفحة نفسها.

[4]- المصدر نفسه، مج1، ص263.

[5]- المصدر نفسه، مج 1، ص 264.

بعض الملائكة فذهب به إلى السماء"[1]. ممّا يعني أنّ قتالا لأسباب لا يذكرها تفسير الطبري دار بين هذين المخلوقين. ولكن تفاسير أخرى متأخرة عللتها في ضرب من التبسط [2]. وذكر أنّ الجنّ بما في ذلك إبليس ليسوا من سكان السماء بل من مطروديها. ولا يتحقق ارتقاء إبليس إليها مجددا إلاّ بعد خوض تجربة الهبوط والإقصاء من العالم السماوي صحبة بني جنسه من الجن. ورغم ذلك فإنّ إبليس يجد دوما في منطق التفكير الديني مبررات قويّة تسوّغ له الصعود إلى السماء ، فقد اختاره بعض الملائكة دون سائر الجن ليؤسر. وما الأسر إلاّ حيلة قصصية تعيد الأمور إلى نصابها، وترد إبليس إلى الملكوت الأعلى، وتستدرك الطرد فيبقى إبليس بحكم ذلك من أهل السماء. ترفض القصة نفي إبليس وترفض قتله وتستثنيه من دون الجن فيصعد مرة أخرى إلى حيث كان، لأنّه حاجة ضرورية لا يستغني النظام الديني عن وجوده لا سيما قبل خلق آدم. فإلغاء الشيطان من الفضاء العلوي يعني إلغاء كل مسارب القص التي ستفضي إلى خلق آدم فالخطيئة فالهبوط. ولذلك فإنّ هذا الهبوط الأول رفقة الجن ليس إلا هبوطا عرضيا ومؤقتا سرعان ما يتدارك حتى يضمن الهبوط الجماعي لنفسه شروط التحقق. وعلى أية حال فإنّ هذا الخبر المذكور أعلاه ينمي الشيطان إلى الجن ويؤكد انتسابه إليهم بوصفهم ضربا من الخلق المختلف عن الملائكة. ولكنه يؤكد بنفس المقدار انفصاله عنهم وتميزه بدليل أنّه المخلوق الوحيد من جنس الجن الذي أسرته الملائكة وصعدت به إلى السماء في حين نفيت البقية نفيا نهائيا.

يتمثل هاجس المفسر من خلال هذه الأخبار التي تردّ إبليس إلى الجنّ لا إلى الملائكة مغضية عن الآية 34 من سورة البقرة وشبيهاته في أمرين أساسيين: الأوّل هو تعليل وجدود الشيطان ممثل الفساد في العالم السماويّ. والثاني هو فصله كليا عن جنس الملائكة الذي يعتبر في المتخيل الإسلامي ممثل الطاعة والخير.

ومن ثمّ تردّ مخلوقات السماء وفق هذا المنطق إلى أصلين: الأصل الأوّل هو الجنّ ومنه يتفرّع الشياطين ومسلمو الجنّ، والأصل الثاني هو الملائكة التي تخالف سائر الكائنات مخالفة كلّية. وإذا كان الشيطان يمكّن من تجاوز الإشكاليات المتعلّقة بالجنّ فإنّه أيضا يضمن تناسق المتصوّرات الدينيّة العامّة التي تتمثّل عالم السماء بوصفه عالما كاملا لا يحتمل الفساد مهما كانت تجلّياته. فالشيطان وفق التصوّر الذي يقترحه الطبري من خلال روّاته ليس مخلوقا

---

[1]- المصدر نفسه، مج 1، ص 263.

[2]- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص ص 68 -69، دار الجليل بيروت 1990.

عاصيا مفسدا بالأصالة، فهو ينتسب إلى الجنّ الذين لم يسلّط عليهم القرآن أيّ حكم أخلاقيّ واضح، وما المصير الذي آل إليه هذا الفرع من المخلوقات الأولى إلاّ انحراف عرضيّ طارئ على الصورة الأولى المبهمة. ليس الشيطان إذن جوهرا أصيلا متمحّضا بالطبيعة للشرّ. إنّما الشرّ فيه تشوّه وتحول جذري في المصير وفي العلاقة بالله تولّد بعد خلق آدم.

لا تحتمل السماء في تصوّر الطبري احتواء الشرّ الأصيل، فهي فضاء مقدّس شديد التماسك لا يحتمل النقصان، لذلك سرعان ما لفظت إبليس وألقت به خارجها منذ أن تجلت المعصية بها. ويعتبر إنماء الشيطان إلى الجنّ محاولة لإلغائه، وقد تحقّق ذلك بإرجاعه إلى أصل مبهم لم ينجح العقل الدينيّ في السيطرة عليه ولا في تقييمه أخلاقيّا. خاصّة وأنّ المعطيات القرآنيّة ترسم للجنّ الصورة ونقيضها وكذلك الشأن في كتب التفسير[1]. ويبدو أنّ الأخبار التي يسوقها الطبري في شأن طاعة الشيطان وأفضليّته المطلقة على سائر مخلوقات السماء يندرج في إطار خدمة هذا الغرض، إذ تسعى بدورها إلى إبراز عرضيّة انزلاق الشيطان في بؤرة الشرّ، فقد كان في أوّل الزمان خازنا من خزّان الجنّة وكان ملكا على السماء الدنيا[2]، بل وأوكل الله إليه قتال بعض الخلق المفسدين فأبلى البلاء الحسن وألقى بهم إلى جزائر البحور.[3] وتهدف هذه الأخبار من ناحية أخرى إلى تضخيم الخسائر التي لحقت بالشيطان إثر معصية أمر الله.

إنّ علاقة الجنّ بالشياطين واعتبار الواحد منهما فرعا من الثاني وسليلا له يعتبر عند بعض الدارسين وضعيّة ممكنة ومقبولة وذلك بالنظر في الإرث الديني والعقدي للعرب قبل الإسلام[4]. إذ يرى المهتمون بعقائد العرب قبل الإسلام أنّ الجنّ كانوا يعتبرون أصل كلّ مقدّس

1- Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986 , pp84-86.

2- "عن ناس من أصحاب النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: جعل إبليس على ملك السماء الدنيا، وكان من قبيلة من الملائكة يقال لهم الجنّ، وإنّما سمّوا الجنّ لأنّهم خزّان الجنّة، وكان إبليس مع ملكه خازنا." الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1، ص 262.

3- " عن ابن عبّاس قال: كان إبليس من حيّ من أحياء الملائكة يقال لهم الحنّ ، خلقوا من نار السموم من بين الملائكة، قال: وخلقت الجنّ الذين في القرآن من مارج من نار. وهو لسان النار الذي يكون في طرفها إذا ألهبت، قال: وخلق الإنسان من طين، فأوّل من سكن الأرض الجنّ، فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضه بعضا، قال: فبعث الله إليهم إبليس في جند من الملائكة، وهم هذا الحيّ الذي يقال لهم الحنّ، فقتلهم إبليس ومن معه حتّى ألحقهم بجزائر البحور وأطراف الجبال". الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1، ص237.

4- Maurice Gaudefroy Demombyne, *Mahomet*, éditions Albin Michel, Paris 1957, p29.

رغم الصعوبات التي تحول دون تحديد طبيعة هذه المخلوقات واختصاصاتهم الوظيفيّة. فقد كان الجن أصلا مبهما وغامضا وبعيدا عن الوضوح. ولكن يرى يوسف شلحد أن هذه الكتلة المبهمة قد سمحت بميلاد مخلوقات ذات مهام مخصوصة فتشكلت منها عناصر دينيّة أقلّ غموضا مثل شيطان الشعراء، وتابع الكهنة، والرئيّ. وجميع هذه العناصر مخلوقات شيطانيّة منبثقة عن الجنّ الذين ظلوا كتلة مبهمة و غامضة[1]. ومن ثمّ يرجح شلحد أن يكون القرآن قد تبنى هذا الإرث الجاهلي الذي ولّد متصورا خاصا للشيطان انطلاقا من متصور أقدم وأكثر التباسا هو متصور الجنّ. فالجن في تقديره من أقدم تجليات المقدّس عند العرب قبل الإسلام، ولذلك كانوا مادة صلحت لتوليد متصورات جديدة ذات صلة بالمقدّس[2]. وبذلك تفسر نسبة القرآن الشيطان إلى الجن بتأثيرات العقائد الجاهليّة، وهي تأثيرات تواصلت واستمرت داخل النص القرآني ذاته. وإذا كان القرآن لم يتجاهل هذه العلاقة القديمة بين الشيطان والجن وتبناها فإنّه أضاف إلى ذلك معطيات من خارج السياق الثقافي الجاهلي وتحديدا من ثقافة أهل الكتاب وذلك حين نسب إبليس إلى الملائكة، فجمع بين معطيات تعود إلى مرجعيات مختلفة. وهو ما سبب هذا الارتباك الذي وقفنا عنده في أصل الشيطان. وإذا كان جوزيف شلحد قد أثبت انتماء الشيطان في بعض تجلياته إلى الجن عند قدامى العرب فإنّه قد نبه أيضا إلى أنّ قسما هاما من صورة الشيطان ووظائفه الدينيّة التي تجلّت في القرآن ترجع بالأساس إلى أصل كتابي يهوديّ ومسيحيّ، فالتجارب الكتابية السابقة للإسلام والمعاصرة له هي التي أفضت إلى صياغة متصور الشيطان بخصائصه ووظائفه التي أبرزها القرآن[3].

3. أصل الجنّ :

3 .1 في القرآن:

تبدو وضعيّة الجنّ في القرآن أشدّ إبهاما من وضعيّة الملائكة والشياطين. إذ تبرز في بعض السياقات القرآنيّة جنسا ثالثا من المخلوقات ينضاف إلى الملائكة والشياطين. وتبدو في سياقات أخرى مجرّد تسمية تحتويهما اعتمادا على المعنى اللغوي لكلمة الجن والتي تدلّ على كلّ ما استتر من المخلوقات[4]. غير أن تسمية الجنّ تتطابق في وضعيّة ثالثة مع الشيطان. إذ

---

[1]- Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes* ,p76 .

[2]- المرجع نفسه، ص ص70-78.

[3]- المرجع نفسه ص 86.

[4]- يرى الطبري متبنيا هذه الدلالة لكلمة الجنّ في جامع البيان أنّ تسمية الله ما اجتنّ من الأشياء عن الأبصار كلّها جنّا

ينسب القرآن بعض الوظائف والقصص وينسب سوء المآل لمخلوق يسميه مرّة شيطانا ويسميه جنّا مرّة أخرى.

ونستهل النظر في هذه الوضعيّات الثلاث بالإشارة إلى أنّ القرآن يذكر تسميات ثلاثا تختلف اختلافات جزئيّة، ولكنّها تعود إلى جذر واحد. إذ يذكر في مناسبات كثيرة[1] الجان التي خلقها الله من نار السموم مرة[2] ومن مارج من نار مرّة أخرى [3]. ويذكر الجنّ بتواتر أكثر[4]، كما يطلق عليها اسم الجنة في مقامات أقلّ عددا [5].

الإمكان الأوّل: الجنّ جنس ثالث يضاهي الملائكة والشياطين.

يمكن استنتاج هذه الإمكانيّة من خلال إشارة القرآن إلى أنّ الجان مخلوقات من صنع الله، تختص بمادّة خلق معينة هي إما نار السموم[6] أو مارج النار[7]. و يدل تدقيق صفة هذه النار وجنسها على اختلافها عن النار التي خلق منها إبليس. فهما إذن مخلوقان مختلفان وإن كانا يرجعان إلى جوهر واحد. والجن من ناحية أخرى هي غير الملائكة التي لم يذكر القرآن مادة خلقها، ذلك أنّ القرآن لا يشير إلىّ أية علاقة مباشرة بينهما.

تسمح الآيات التي أشارت إلى مادّة خلق الجنّ باعتبار الجنّ ضربا ثالثا من الخلق الذي يشكل مكونا من مكونات العالم اللامرئيّ في الإسلام.

الإمكانية الثانية: كلمة الجنّ لا تدل على الجنس بل على الصفة:

تبدو الجن في بعض السياقات القرآنيّة مجرّد صفة دالّة على ما استتر من المخلوقات دون تحديد نوع هذه المخلوقات، وتظهر هذه الدلالة خاصّة في السياقات التي ترد فيها الجن معطوفة على الإنس، أو العكس، فتجتمع بالعطف المتناقضات، وتستغرق العبارة القرآنيّة كلّ

غير مدفوع فيكون إبليس والملائكة منهم لاجتنانهم عن أبصار بني آدم. جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1ص 264.

[1]- النمل 27/ 10، القصص28/ 31 ، الرحمان 39/55 .

[2]- الحجر 15/ 27.

[3]- الرحمان 55/ 15.

[4]- الأنعام 6/ 100،112،128،130, الأعراف 7/ 38، 179 ، الإسراء17 /88 ، الكهف 50/18، النمل 28/ 17 ، 39 ، سبأ 43 / 12 ، 13 ، 44 ، فصلت 41 / 25 ، 29 ، الأحقاف 46 / 18 ، 29 ، الذاريات 51 ، 56، الرحمان 55 /33 ، الجن 72 / 1 ، 5 ، 6 .

[5]- هود 11/ 112، السجدة 13/32، سبأ 46/34 ، الصافات 37 /158 ، الناس 6/114 .

[6]- " والجَانَ خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نارِ السَمومِ" الحجر 15 /27.

[7]- " وخَلَقَ الجانَ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نارِ" الرحمان 55 /15 .

المخلوقات في الكون الظاهر منها والخفيّ. والجن لغة عند المفسرين وعند اللغويين هو ما لم ير، أمّا الإنس والأنَس والإنسان فمن الإيناس وهو الإبصار، وقد "قيل للإنس إنّهم إنس لأنّهم يؤنسون أي يبصرون كما قيل للجنّ جنّ لأنهم لا يؤنسون لا يبصرون"[1].

إنّ كلمة الجن في القرآن: " وَمَا خَلَقْتُ الإنْسَ والجِنَّ إلاّ لِيَعْبُدونِ"، لا تدلّ على مخلوق محدّد إنّما تدلّ على مخلوقات تختلف عن الإنس، ويتمثل هذا الاختلاف في عدم إمكان رؤيتها، فيكون العطف جمعا بين ضربين مختلفين من المخلوقات يتحقق بواسطته استغراق كلّ الأجناس وكلّ أنواع المخلوقات، واجتماعها في نشاط واحد هو عبادة الله.

كما تتجلّى دلالة الجنّ على المخلوق اللامرئيّ مطلقا من خلال ما جاء في القرآن: " قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتْ الإنْسُ والجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذا..." فالآية لا تحدّد الجنّ كما لا تعين طائفة بعينها من الإنس، إنّما تدعو إلى تضافر قوى مختلفة من حيث الطبيعة، بهدف مناظرة القرآن.

إنّ الجن في مثل هذه السياقات القرآنيّة ليسوا حقيقة أنطولوجيّة محدّدة. ولكنهم طائفة من المخلوقات التي تشترك في صفة واحدة هي امتناع رؤيتها، على عكس الإنس الذي لا يدل بدوره على كائن مخصوص إنّما يدل دلالة عامّة على كلّ ما يمكن أن يشهد.

الإمكانيّة الثالثة:الجنّ بديل من بدائل الشيطان.

كثيرا ما يروي النصّ القرآنيّ الخبر الواحد أكثر من مرّة وتتطابق الروايات في بعض الأحيان تطابقا كلّيا، وتختلف في أحيان أخرى. وإذا كان التطابق لا يطرح مشاكل على الأقلّ عقديّا، فإنّ اختلاف الروايات بشأن الحدث الواحد قد حيّر المفسرين وأحرجهم. وتعتبر الأخبار المرويّة عن الجنّ أو عن الشياطين من أبرز المواضيع القرآنيّة المندرجة في باب اختلاف الرواية، ونقف من هذا الباب على مثالين:

المثال الأوّل:

أشار النص القرآني إلى قصة استراق بعض المخلوقات السمع من السماء، فأرسل عليهم الله شهبا ثواقب لطردهم ومعاقبتهم. غير أنّ القرآن نسب هذه الحادثة إلى الجنّ مرّة [2]، وإلى الشياطين مرة أخرى[3]. ولعلّ إرجاع نفس الخبر إلى الجنّ مرّة وإلى الشياطين مرّة أخرى يدلّ يدلّ على أنّ الواحد منهما يمكن أن يكون بديلا لغويّا للآخر، أي إنّه اسم الجن واسم الشيطان

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب مدخل (أ، ن، س).

[2]- الجنّ 72/ 5-9.

[3]- الحجر 16/15. 18، الصافات 37/ 6. 10.

دالان يطلقان على مخلوق واحد والعلاقة بين الدالين لا هي علاقة اشتمال ولا هي علاقة جزء بكلّ إنّما هي علاقة تطابق وترادف[1].

المثال الثاني:

يجعل هذا المثال تسمية الجنّ وتسمية الشياطين مجرّد بدائل لغويّة من قبيل المترادفات بما أنّها تعبّر عن مسمّى واحد في قصّة سليمان الذي سخّر له الله مخلوقات كثيرة لخدمة ملكه ، فقد جاء في سورة الأنبياء:" ولسُلَيْمانَ الريحُ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إلى الأَرْضِ التي بَارِكْناهَا وكُناّ بِكُلِ شَيْءٍ عَالِمِينَ ومِنَ الشَياطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ ويَعْمَلونَ عَمَلا دُونَ ذَلِكَ وكنُا لَهُمْ حَافِظِينَ"[2]، فكانت الشياطين طوع أمره تعلي بنيان مملكته بعلم من الله. غير أنّ القرآن ينسب خدمة سليمان إلى الجنّ لا إلى الشياطين في سورة سبأ وفي سورة النمل [3]. وتوحي هذه الوضعية مرّة أخرى بأنّ النصّ المقدّس يعامل الجنّ والشياطين بوصفهما هويّة واحدة ومخلوقا واحدا.

وبشيطنة الجنّ تقتصر المخلوقات الغيبيّة على الملائكة من ناحية وعلى الشياطين أو الجنّ من ناحية ثانية حتّى لكأنّ القرآن يهدف إلى طمس خصائص هذه المخلوقات باعتبارها جنسا ثالثا من الخلق الماورائيّ، وصهرها بطرق شتى من بينها ضم الجنّ إلى الشياطين[4]، وتقديمها باعتبارها نظاما يوازي النظام البشري لا يختلف عنه إلاّ في امتناع رؤيته[5]. فالجن مخلوقات معنيّة بالدعوة المحمّديّة لذلك فبعضهم مؤمن وبعضهم الآخر كافر[6]. وتبعا لذلك فإنّه ينال من العقاب والثواب حظّه كشأن البشر جميعا[7]. ورغم جميع محاولات التفسير والتصنيف فإنّ صعوبة توضيح منزلة الجن من طائفة المخلوقات الغيبيّة تظلّ قائمة. ويظل الفصل بين الملائكة والجن والشياطين وردهم إلى خانات أنطولوجية متمايزة عملية عسيرة. وقصارى ما يمكن اقتراحه هو جملة من الفرضيات القابلة للدحض، وهي فرضيات تعول على ما توفر من نصوص إسلاميّة وأخرى تنسب إلى الجاهلية. ويمكن لهذه الفرضيّات أن تُنسَّبَ إذا

1- Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, p84 . Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des Tribus, l'Islam de Mahomet*, pp185-187.

2- الأنبياء21/ 81 .82.

3- سبأ 34/ 12، النمل 27 /17.

4- Aubert Martin, « Les Djinns dans le Coran », dans *Anges et démons*,p363.

5- Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, pp82-83.

6- الأنعام 6 / 130.

7- الأعراف 7/ 38، 179.

ما تعرفنا على وثائق جديدة متصلة بعالم المتصورات الدينيّة الجاهلية أو بخصائص الاعتقاد في الإسلام المبكّر.

لقد حاول النصّ القرآنيّ احتواء الجنّ بطرق شتى من بين هذه الطرق شيطنتها، وأنسنتها وهما سبيلان لتجريد الجن من وجودهم الأصيل وضمّهم إلى أجناس أخرى بإحداث نقاط تشابك وتشارك بينها وتوسيع مساحة التشابه. غير أنّ احتواء الجن بهدف إلغائها قد تحقّق زيادة على ذلك بواسطة أسلمتها فقد جاء في مفتتح سورة الجنّ :" قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الجِنِّ فَقالُوا إنّا سَمِعْنَا قُرآنًا عَجِيبًا يَهْدِي إلى الرُشْدِ فآمَنَّا ولَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا"[1]. والآية تشير صراحة إلى أنّ الجنّ قد أسلموا وصدقوا الدعوة المحمّدية وآمنوا بالله واتخذوا من القرآن كتابا فتحوّلوا إلى مؤمنين. فدكّ القرآن بذلك صورة الجنّ في الجاهليّة دكا وقوض هذا المتصور القديم السابق للإسلام ولم يبق منه إلاّ على الاسم خاوي الوفاض.

لقد قصد القرآن إلى أسلمة الجنّ حتّى يطوي جزءا من إرث الجاهليين العقدي بين جناحيه، ويدرجهم في تصورات جديدة تقوم على الكتاب والنبوّة والتوحيد فيكون الجن جزءا من نظام الإسلام العقدي. ولكن تمّ ذلك من بعد أن أفقدهم القرآن محتواهم العقدي القديم ولم يحتفظ من هذا المتصور الديني المعقّد إلاّ باللفظ فارغا من كل دلالات. وحاول في المقابل أن يؤثث هذا الدال القديم بمضامين جديدة لا تتعارض مع مبادئ الدين الجديد. إذ لم يعد لهذه المخلوقات نفوذها القديم الجاهليّ على عالمي الغيب والشهادة، وهي لم تعد تلك القوّة المهيبة الجانب لأنّ اندراجها في الإسلام سلبها قواها الخارقة إنّها بعد هذا التحول الجوهريّ، مساوية موازية للعالم الإنسيّ اهتدت إلى الرشد فآمنت وصدّقت الدعوة، وتجرّدت هذه المخلوقات من سيادتها على العالم في منظور الجاهليين لتنحط إلى مرتبة المخلوقات.

ولقد سعى القرآن في الكثير من السياقات إلى تصوير الجنّ بوصفها موضوع اعتقاد محرّمالعربية.ضمنيّا في سياقات المنع والتحريم إلى أنّ الجنّ كانت في العقائد السابقة للإسلام موضوعا للمربوبيّة فقد قال محاورا عقائد الجاهليّة: " وَجَعَلُوا للهِ شُرَكاءَ الجِنَّ وخَلَقَهُمْ وخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وبَناتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ"[2]، وتكرّر هذا المعنى في نفس سياق الإدانة والإنكار إذ قال: " وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتْ الجِنَّةُ أَنَهُمْ لَمُحْضَرونَ"[3] ، وجاء في سياق آخر قوله: "

[1]- الجنّ 72/1-2.

[2]- الأنعام 6 /100.

[3]- الصافات37 / 158.

قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كانُوا يَعْبُدونَ الجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤمِنُونَ"[1]. وتدل جميع هذه الآيات وغيرها على أنّ الاعتقاد في الجنّ كان سائدا في شبه الجزيرة العربية .

وتتفق هذه الإشارات القرآنيّة مع ما أثر من أخبار عن عقائد الجاهليين وما أثبتته الدراسات المتعلقة بتلك الفترة من تاريخ شبه الجزيرة[2] . فزيادة على عبادة الأصنام كان الجاهليون يعتقدون في جملة من الكائنات اللامرئيّة. وقد كان لهذه الأرواح تأثير كبير في حياة الناس واشتهرت الجن من بين جميع تلك الكائنات، فقد كان فعلها في الحياة البشريّة أهم من فعل الأصنام ذاتها لذلك تقربوا لها بالصلوات والأدعية وبجملة من الشعائر للسيطرة عليها[3]. ويتصوّر الجاهليون أنّ الجنّ تنتظم في شكل قبائل تربطها أواصر دمويّة وتجمع بينها العصبيّة القبلية فكانت صورة لامرئيّة للنموذج الاجتماعي الجاهليّ المعيش. وهي نسجا على المنوال القبلي تتصارع في ما بينها وتغلب عليها العصبيّة والحميّة وتتقاتل[4]. ويمكن لهذا العالم من المخلوقات أن يعقد صلات مباشرة ماديّة وملموسة مع البشر. وتصنف هذه الصلات إلى علاقات حبّ وتحالف و صداقة وعلاقة عداوة. وقد جمع جواد عليّ في مصنّفه "المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام" أخبارا كثيرة تدلّ على خطورة وقعها في حياة الناس، فهي قوّة مهيبة الجانب قادرة على القتل والإهلاك والإصابة بالصرع وبشتّى أنواع الأمراض. وأبرز من خلال ما جمع أنّ الاعتقاد في تأثير هذه الكائنات ظلّ قائما إلى فترة الإسلام المبكّر[5].

إنّ تأسيس الإسلام في هذا الفضاء الثقافي احتاج إلى تقويض جملة من المتصورات الدينيّة التي كانت قائمة وإلغائها. من أهم هذه التصورات الإيمان بتأثير الجن في مجريات الحياة الدنيوية وملكيتها لمعارف غيبية ذات طابع مقدّس. وهي متصورات سبقت الإسلام وعاصرته في أطوار ظهوره الأولى. ولقد أرجأنا تفصيل القول في هذه المعتقدات إلى موقعها المناسب من البحث.

لقد تعامل القرآن مع الإرث الجاهلي المتصل بالجن من خلال طريقتين أساسيتين: تتمثل الطريقة الأولى في تقريب صورة الجنّ من صورة الشيطان إلى حدّ المماهاة بينهما وصهر

1- سبأ 34 /41.

2- نذكر على سبيل المثال: محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها* ، العربيّة محمّد علي الحامّي للنشر والتوزيع، ط1 1994 ، ج2ص7 .55.

3- جواد علي، *المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام* ، ط2، 1993، ج6، ص 705.

4- المرجع نفسه، ص 711 .

5- المرجع نفسه، ص 712 . 715 .

صورة هذا ووظائفه في صورة ذاك وتمييع الفوارق الأنطولوجيّة بينهما. أما الطريقة الثانية فقد تحقّقت من خلال أسلمة الجنّ وتقريبهم من العالم البشري ليلغى الاعتقاد في قدرة هذه المخلوقات الماورائيّة وتندرج في النظام الدينيّ الجديد الذي يغمرها ويفيض عليها فيغيّبها ويطمر آثارها إلى الأبد[1].

3. 2 أصل الجنّ في التفسير:

ورث التفسير من القرآن غموض وضعيّة الجنّ فيه. غير أنّ الملاحظ هو أنّ الطبري في "جامع البيان" قد عامل الجنّ بوصفهم شياطين حتّى في تفسير الآيات التي تتحدّث عن الجنّ بوضوح، مثلما كان الحال في تأويل الآيتين الأولى والثانية من سورة الجنّ: " قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الجِنِّ فَقالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجِيبًا يَهْدِي إِلَى الرُشْدِ فَآمَنَّا ولَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنا أَحَدًا"[2]. إنّ النص القرآنيّ يشير إشارة واضحة إلى الجنّ بوصفهم مخلوقات مخصوصة متمايزة عن غيرها. إلاّ أنّ الطبري وهو يفسّر الآيتين انصرف عن الجنّ وراح يحدّثنا عن الشياطين متجاهلا الاختلاف بين الدوال الذي يعكس نظريّا اختلافا في مستوى الخارج أو في مستوى المدلول[3]. ومن ثمّ يتحوّل الجن والشياطين وفق هذا التعامل مع الآية القرآنيّة في تفسير الطبري إلى ألفاظ من قبيل المترادفات تدلّ على هويّة واحدة. فالاسمان يدلان إذن على نفس الذات لا على ذوات متمايزة. و لا يعلل الطبري هذا الانزلاق من الحديث عن الجنّ الذين ذكرهم القرآن إلى الحديث عن الشياطين، ولا يبرهن على اشتراك الدالين في نفس الدلالة. و لم يحسم هذه المسألة في تفسيره لآيات سابقة من "جامع البيان"، إنّما ظلت قضيّة مفتوحة على شتّى الإمكانيات. ومع ذلك فإنّ الاحتمال الذي يبدو أنّه قد تكرّس بوصفه حقيقة من خلال إجرائه في سياقات كثيرة من تفسير الطبري يتمثل في اعتبار الجنّ والشياطين خلقا واحدا متطابقا متكافئا. والدالان لا يعبران عن حقيقتين متغايرتين في الخارج إنّما يدلان على ماهية واحدة مشتركة. نستدل على ذلك بتفسير الطبري للآية 14 من سورة سبأ " فَلَمّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ المَوْتَ ما دَلَّهُ عَلَى مَوْتِهِ إلاّ دابَّةُ الأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمّا خَرَّ تَبَيَّنَتْ الجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي العَذابِ المَهِينِ"[4]. فقد اعتبر الطبري أنّ الشياطين هي المخلوقات المسخرة في

---

[1]- Aubert Martin, « Les Djinns dans le Coran », dans *Anges et démons* , p363.

[2]- الجنّ 72/1-2.

[3]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 12 ص 258.

[4]- سبأ 34 /14.

خدمة سليمان وطابق في باقي تأويله للآية وخلال قصّه أمر سليمان وموته مطابقة كلية ين الجنّ والشياطين، باعتبارهما مخلوقا واحدا أطلقت عليه تسميتان[1].

ويبدو أنّ هذا التصوّر الذي ترسخ في التفسير والذي لا يعدو أن يكون إمكانيّة من ضمن إمكانيّات أخرى قد اتخذ طابع البداهة في تفسير الطبري، لذلك انحرف الخطاب من الحديث عن الجن إلى الحديث عن الشياطين بصورة تبدو عفويّة فقد جاء في جامع البيان عند تفسير مطلع سورة الجنّ " ما قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلّم على الجنّ ولا رآهم، انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلّم في نفر من أصحابه عامدين إلى سوق عكاظ قال وقد حيل بين الشياطين وبين خبر السماء وأرسلت علينا الشهب فقالوا: ما حال بينكم وبين خبر السماء إلاّ شيء حدث، قال: فانطلقوا فاضربوا مشارق الأرض ومغاربها، فانظروا ما هذا الذي حدث، قال: فانطلقوا يضربون مشارق الأرض ومغاربها يتتبعون ما هذا الذي حال بينهم وبين خبر السماء قال: فانطلق القوم الذين توجهوا نحو تهامة إلى رسول الله بنخلة، وهو عامد إلى سوق عكاظ وهو يصلّي بأصحابه صلاة الفجر، قال: فلمّا سمعوا القرآن استمعوا له فقالوا: هذا والله الذي حال بينكم وبين خبر السماء قال: فهنالك حين رجعوا إلى قومهم فقالوا : يا قومنا إنّا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الله، فآمنّا به ولن نشرك بربنا أحدا"[2] .

ولعلّ هذا الانزلاق يفسّر على نحو مباشر بعلاقة التناص بين بعض السور القرآنيّة. إذ تسترجع نفس الأحداث والوقائع ولكن بتحويرها تحويرا جزئيّا مثلما هو الشأن في قصّة استراق السمع من السماء التي تردّ حينا إلى الجنّ وحينا آخر إلى الشياطين. غير أنّ الطبري الذي اعتبر الجنّ في هذا السياق المخصوص مكافئة للشياطين قد تعارض مع قصد القرآن إلى أسلمة الجنّ. فقد أراد القرآن أن يضمّ الجنّ إلى صفوف الإنس المسلمين، ويؤالف بينهم، ويسحب من هذه المخلوقات التي أثّثت عالم الغيب الجاهلي سلطانها وسطوتها وتأثيرها الكبير في حياة الناس، فتتنازل طوعا عن قواها وتتحوّل إلى مجرّد مخلوقات مسلمة مأمونة الجانب تؤمن بالكتاب وتدين بإله واحد ولا تشرك به أحدا.

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 10، ص ص358 -359.

[2]- المصدر نفسه، مج12، ص 258.

4 . العلاقة بين الملائكة والجنّ والشياطين:

لقد بيّنا في العنصر السابق وجود شبكة من العلاقات التي تجمع بعض هذه المخلوقات أو جميعها ضمن أصل مشترك فيكون بعضها فرعا من أصل كشأن الشياطين التي أرجعها القرآن إلى الملائكة. ورغم مساحات التقاطع والاشتراك في الأصل التكوينيّ بين هذه المخلوقات فإن القرآن حافظ على عنصر الغيريّة في الذات بينها، سواء أربطت بين هذه المخلوقات علاقة أصل بفرع أم علاقة اشتمال أم علاقة جزء بكلّ. فالشيطان والجنّ مختلفان اختلافا واضحا عن الملائكة، في حين يبدو اختلاف الجنّ عن الشيطان في القرآن وفي التفسير من بعد أقلّ وضوحا.

والملاحظ أنّ الشياطين والملائكة على اختلافهم في الذات وفي السلوك وفي العلاقة بالله والعالم لا تربطهم علاقة ضدّية. إذ ليست الملائكة عدوّا للشياطين. والملك والشيطان لا يمثلان أصلين بدئيين أخلاقيين متناقضين. ولا تجمعهما روابط صراع . بل إنّهما على العكس من ذلك يمثلان وحدة بحكم اندراج كليهما ضمن قطب المخلوقيّة. ويضطلع هذا القطب بتوحيد وضعيّة جميع العناصر المنضوية داخله في مقابل قطب الخالق الذي يشكّله الله ويحتكره. فالغيريّة في الذات لا تعني الضديّة ما دام الكل مخلوقا من مخلوقات الله. ولا يوفر النصّ القرآنيّ سندا معرفيا يمكن من تأويل العلاقة بين الملائكة والشياطين على اختلافهما الشديد على أنّها علاقة صراع، بل إنّه يمنع هذا الإمكان. ويفسّر هذا المنع بأنّ النصّ القرآنيّ لا يعامل هذين المخلوقين بوصفهما حاملين لرمزية أخلاقيّة أو دينيّة.

لقد جرّدهما القرآن من هذه الهويّة الأخلاقيّة إذ لا تعتبر الملائكة ممثلة للخير أو للفضيلة كما لا تعتبر الشياطين ممثلة أخلاقيّا للشرّ. إنّما نشأ التلازم بين هذه المخلوقات والخير والشرّ خارج النصّ القرآنيّ. ذلك أنّ المحدّد الوحيد للسلوك المقبول أو المرفوض دينيّا في القرآن هو الاستجابة للأوامر الإلهيّة. وانطلاقا من هذا الأساس فإنّ السلوك الشرعيّ هو السلوك الذي يأمر به الله والسلوك المحرّم هو الذي نهى الله عنه. ولا دلالة لخير أو لشرّ خارج محور الله أي خارج أوامره ونواهيه، لأنّه القطب الذي يكسبهما دلالتهما الدينيّة الحقيقيّة. ويبدو استئصال مبدإ الصراع بين هذين المخلوقين أمرا ضروريّا لمنع تسربّ التصورات الثنويّة القائمة على صراع بين أصلين أخلاقيين متناقضين يعبر عنهما رمزيا بالنور والظلمة. فالنص القرآنيّ يعلي مبدأ التوحيد إعلاء جليّا. ويجعل الله هو المتحكم الوحيد في مسار الكون. ولذلك فإنّ علاقة الخالق بالمخلوقات هي علاقة تسلطية بالدرجة الأولى، لا أثر فيها للصراع ولا

للتنازع. ومن ثمّ ليست علاقة الشياطين والجنّ بالملائكة إلاّ علاقة غيريّة في الذات ولا يمكن أن تدرك مرتبة الضدّية و الصراع.

5. الهويّة الأخلاقيّة للملائكة والجنّ والشياطين في القرآن وفي التفسير:

يلاحظ الناظر في النصّ القرآنيّ أنّ المنظومة الأخلاقيّة التي يقترحها مرتبطة بمحور واحد هو الله. إذ لا تستمدّ الأخلاق دلالتها ونجاعتها إلاّ من خلال علاقتها به. وليس لها من وجود ولا من معنى خارج هذا المحور. فالخير هو طاعة الله . أمّا الشر فليس غير خرق المحظورات الإلهيّة[1]. ولذلك فإنّ مفهومي الخير والشر اللذين يعدّان أساس كلّ مبحث أخلاقيّ لا يحملان أيّة قيمة إيجابيّة أو سلبيّة في حدّ ذاتها. إنّما يتحدّدان في ضوء العلاقة بالله. وليس للخير والشرّ في المنظومة الأخلاقيّة الإسلاميّة وجود أنطولوجيّ مستقلّ. وهما ليسا مثالا مفارقا خلافا للتصوّر الأفلاطونيّ الذي يعتبر الخير" ذروة العالم المثالي والمبدأ الأسمى الذي ينظم الموجودات"[2]. و يعتبر الخير عند الفلاسفة اليونان حقيقة موجودة في ذاتها ولذلك فإنّها تقع خارج التجربة، وكلّ ما عداها ليس إلاّ وسيلة لإدراكها وبلوغها ويعتبر أرسطو أنّ الخير هو غاية كلّ فعل بشريّ في العالم[3].إنّ الخير في القرآن لا يقع خارج الوجود بل الخير هو الفعل الذي يوافق إرادة الله. وهو ممارسة لا يتحقّق فيها الرضا والإشباع والسعادة إلا عبر قناة وحيدة هي الطاعة. إضافة إلى أنّ الله إله مريد إرادة كاملة ومطلقة، قد تنشط لصالح البشر أو ضدهم ، وهي تبع لذلك قد تسلط عالرب يهوهجوها من الابتلاء والعقاب والتعذيب من دون أن يحمل

1- « la rétribution des œuvres est nous l'avons vu l'un des grands enseignements coraniques. Le texte parle à mainte reprises des œuvres bonnes *salihat :* ce sont avant tout les œuvres qui témoignent de la foi, c'est-à-dire les pilier de l'islam et avec eux tout acte prescrit par le livre ou la tradition. Pour le musulman la règle morale se donc d'abord comme une loi positive divine. Faire le bien, ce sera obéir = =présente aux commandements formulés de Dieu, faire le mal leur désobéir ». Lois Gardet, L'Islam, Religion et communauté, Desclée de Brouwer, 1970,pp137-138.

2- أحمد عبد الحليم عطيّة، مقال "خير"، *الموسوعة الفلسفية العربيّة*، ط1 معهد الإنماء العربي1986، مج 1ص417.

3- André Lalande, Article « Bien », dans « *vocabulaire technique et critique de la philosophie* » ,18 éme édition, 1996 Paris, pp 112-113.

ذلك على محمل سلبي، فكل قرار إلهي يقدم نفسه إلى المؤمنين بوصفه حقا. وهذا التصور للإرادة الإلهية الكاملة يتفق إلى حدّ كبير مع متصورات اليهود لمسألة الخير والشر، فقد خلق الرب يهوه بإرادة كاملة النور والظلام وخلق السلم والشر[1]. ولا يتوانى هذا الرب في سفر أيوب عن تسليط الشيطان على عبده الصالح دون أن يحمل ذلك على محمل الشرّ[2]. ولا أثر لثنوية أخلاقية دينيّة في العهد القديم، لأنّ الشرّ من فعل المخلوق لا من فعل الخالق[3].

يحمل مفهوم الخير خارج المنظومة الأخلاقيّة القرآنيّة أبعادا ثلاثة: إذ يدل الخير أخلاقيّا على مفهوم الفضيلة، ويدلّ ميتافيزيقيّا على الكمال، ويدلّ ماديّا على السعادة. ويعتبر الخير في الفلسفة الأفلاطونيّة الوجود ذاته بل أساس الوجود[4]. إلاّ أنّ القرآن لا يستخدم دال الخير في أي معنى من هذه المعاني إذ لا وجود له إلاّ داخل عالم الإيمان ولا يتحقّق إلاّ عبر طاعة الله[5]. وبهذا ينحرف القرآن بالمفهوم الفلسفي ويقترح متصورا جديدا. فبعد أن كان مضمون الخير بوصفه قيمة أخلاقية هو الإنسان تحول إلى وجهة ثانية فكان مضمون الخير هو الله. وتعود علاقة هذا المفهوم الأخلاقي بالدين حسب الدارسين إلى منجزات علماء اللاهوت المسيحي. فهم الذين عقدوا الصلة بين الخير والله. فكان الله ممثّله وموضوعه في الوقت نفسه[6]. ويبدو أنّ الإسلام قد ورث في مستوى التصورات لا في مستوى النصّ القرآني هذه العلاقة بين مفهومي الخير والشرّ من ناحية والدين من ناحية أخرى، فصار الله وكلّ الكائنات الحافة به والمطيعة له كائنات خيرة. في حين دلّت المخلوقات المرتبطة بالفساد والفوضى والعصيان بمعنى الشرّ أخلاقيّا. والواضح أنّ هذه القطبية الأخلاقيّة في المتصورات الإسلاميّة ليس لها عماد قرآني ترتكز عليه، إنّما هي من الأفكار المورثة التي أسهمت في تشكيلها روافد عديدة بعضها فلسفي وبعضها الآخر ذو طابع ديني.

والناظر في النصّ القرآنيّ يلاحظ أنّ عبارة "خير" منصرفة في جلّ السياقات للدلالة على

---

[1]- إشعيا 7/45.

[2]- أيوب 1،2.

[3]- Shmuel Trigano,« le mal le salut, l'éthique, Le Mal »,dans,*Encyclopédie des religions*, tome II, pp1750-1752.

[4]- أحمد عبد الحليم عطيّة، مقال "خير" في *الموسوعة الفلسفية العربيّة*، مج1 ص 417 .

[5]- Lois Gardet, L'Islam, Religion et communauté, pp137-138.

[6]- Christian Godin , article « Bien » dans, *Dictionnaire de philosophie*. Fayard / Edition du Temps 2004, pp148 -149 .

التفضيل[1] أو للدلالة على بعض المنافع الماديّة[2]. ونادرا ما استعملت للتعبير عن معنى القيمة الأخلاقيّة. وفي مقابل ذلك دعا النصّ القرآنيّ المؤمنين إلى طاعة الله ورسوله. ويبدو أنّ الدعوة إلى الطاعة ترادف الدعوة إلى الخير، بما أنّ الخير ليس له من معنى ولا من وجود في حدّ ذاته، وما دام كلّ خير ليس إلاّ غير طاعة الله والاستجابة لإرادته بقطع النظر عن مضمون تلك الإرادة. وبذلك تعتبر ثنائيّة الطاعة /المعصية البديل القرآنيّ لثنائية خير/شرّ المعروفة والمرتبطة بالفلسفة الإغريقية. ويؤكّد هذا الاستبدال على أنّ الله هو القطب الوحيد الذي يمنح أفعال العباد دلالاتها وهو المحدّد الوحيد الذي يسمح بتقييمها، وأن لا دلالة لخير أو لشرّ خارجه، وأنّ هويّة جميع المخلوقات لا يمكن أن تحدّد ولا أن توصف إلاّ في ضوء علاقتها به سلبا أو إيجابا. وبذلك يختلف مفهوم الخير في القرآن عن معناه في الفلسفة اليونانيّة.

وقد أكّد الطبري في جلّ السياقات التي احتاج فيها إلى التعليق على كلمة "خير" في القرآن على هذه الدلالة، فقد قال مثلا في تأويل قول الله:"وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا" :" ومهما يكن منكم أيها المؤمنون من عدل في أموال اليتامى التي أمركم الله أن تقوموا فيهم بالقسط والانتهاء إلى أمر الله في ذلك وفي غيره وإلى طاعته فإنّ الله كان به عليما، لم يزل عالما بما هو كائن منكم وهو محص ذلك كلّه عليكم حافظ له"[3]. ويعرف الطبري الخير في سياق آخر بأنّه العمل الصالح [4]، ويعرفه في سياق ثالث بأنّ الخير ليس إلاّ "الإسلام وشرائعه التي شرّعها الله للعبادة"[5].

ووفق هذا القانون ليس للملائكة والجنّ والشياطين هويّة أخلاقيّة مسبّقة خارج علاقة هذه المخلوقات بالله. بل إنّهم لا يمثلون الخير والشرّ المطلقين إنّما يمثلون طاعة الأمر الإلهيّ أومعصيته بصرف النظر عمّا يحمله ذلك الأمر من نفع أو من ضرر للبشر[6]. ولقد كان هذا المعيار الأخلاقيّ واضحا في القرآن لكنّه بدا أقلّ وضوحا في تفسير الطبري وغيره. إذ يعتبر الكثير من المفسرين أنّ للملائكة والجنّ والشياطين هويّات أخلاقيّة واضحة ومحدّدة وثابتة بصورة قبليّة ومطلقة. ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تفارق الملائكة طبيعتها الخيرة فتلحق الأذى

1- البقرة 2/ 54، 61، 103، 184، 216، 220، 221.

2 -البقرة2 /105، 272، 273.

3- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 4 ص 304.

4- المصدر نفسه، مج 6 ص 141.

5- المصدر نفسه، مج 3 ص 385.

6- Lois Gardet, *L'Islam, Religion et communauté*, p144.

بالبشر، كما لا يمكن للشيطان أن يفارق طبيعته الشريرة فينشط لصالح بني آدم. ونستدلّ على هذا الإشكال بمثال أوّل هاروت وماروت اللذين علما الناس السحر فأفسدا نظام الكون، فحاول المفسرون جاهدين دفع تهمة الإفساد عنهما وتعليلها على نحو يحفظ هويتها الأخلاقيّة الخيرة إذ لا ينبغي لهما بوصفهما من الملائكة أن يؤذيا البشر.

إشكالية الهويّة الأخلاقيّة من خلال قصّة هاروت وماروت:

إنّ تعليقات المفسرين حول قصة هاروت وماروت وهي من القصص الديني المشترك بين أهل الكتاب عوما[1] تكشف على نحو ضمنيّ اعتبار الملائكة جواهر خيّرة في المطلق. فهي مخلوقات خيرة لا لأنّها تطيع الله بل لأنّها تعمل لصالح البشر. ولولا هذا التمثل لما حاول المفسرون دفع شبهة تعليم السحر عنها فذاك نشاط لا يليق في تقديرهم بالملائكة الخيرة لأنّه ألحق بالناس الضرر. والملاحظ في هذا السياق أنّ جلّ المفسرين يتناسون حقيقة أنّ نشاط الملكين كان متطابقا مع إرادة الربّ ومشيئته وأنّهما مجرّد مخلوقات مسخّرة كلّيا لتنفيذ الإرادة الإلهيّة، وأنّ الملائكة تظل مخلوقات مطيعة ما ظلّت ملتزمة بعلاقة الطاعة التي تربطها بالله، ولذلك فما من داع مبدئيّا لنفي شبهة تعليم السحر عن هاروت وماروت ما داما في حقيقة الأمر قد نفذت أمر الله وأطاعاه.

طرحت قصّة هاروت وماروت إشكال هويّة الملائكة الأخلاقيّة، إذ عسر على المفسّرين التوفيق بين انتساب هذين المخلوقين إلى جنس الملائكة وسلوكهما القائم على إرباك النظام والإفساد من خلال تعليم الناس السحر[2].

جاء في الآية102 من سورة البقرة "واتَّبِعُوا ما تَتْلُوا الشَياطِينُ عَلى مُلْكِ سُلَيمانَ وما كَفَرَ سُلَيمانُ ولَكنَّ الشَياطِينَ كَفَروا يُعَلِّمونَ الناسَ السِحْرَ وما أُنْزِلَ على المَلَكَيْنِ بِبابِلَ هاروتَ وماروتَ وما يُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ حَتّى يَقولا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمونَ مِنْهُما ما يُفرِّقونَ بِهِ بَيْنَ المَرْءِ وزَوْجِهِ وما هُمْ بِضارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إلاَّ بِإذْنِ الله وَيَتَعَلّمونَ ما يَضُرُهُم ولا يَنْفَعُهُمْ ولَقَدْ عَلِمُوا لِمَنْ اشْتَراهُ ما لَهُ في الآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ ولَبِئْسَ ما شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كانوا يَعْلَمونَ[3]".

1- D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le coran et dans les vies des prophètes* , Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1933, pp25-22

2- Toufy Fahd « Anges, démons et Djinns en Islam »,dans *Génies, anges et démon*, pp 173-174 .

3- البقرة102/2.

تشير الآيات المذكورة أعلاه إلى أنّ الملكين هاروت وماروت انصرفا إلى تعليم الناس السحر، فأفسد ذاك العلم نظام العلاقات بين الناس. والمشكل الذي تطرحه الآية لا يتّصل بقدرة الملائكة على أداء هذا الفساد. فالله هو الذي أذن لها في ذلك. إنّما يتعلّق الإشكال بالتعارض الشديد بين أصل الملائكة الذي يعتبره المفسر أصلا خيّرا نورانياً وهذا الفعل القبيح الذي لا يليق بغير الشيطان. إنّ هذا الإرباك الذي يفسّره فهم المفسر المخصوص للخير والشرّ لا يستعين في كتب التفسير بغير أدواته المعرفيّة المحدودة. وقد اقترح المفسّرون لهذه القصّة قصّة أخرى ليس لها بالنصّ القرآنيّ أي رابطة، فقد ذهب كلّ من الطبري[1] والرازي[2] والطبرسي[3] والقرطبي[4] إلى أنّ هاروت وماروت كانا يرقبان من علياء البشر وإفسادهم فأنكرا على بني آدم جحودهم وعصيانهم، فابتلاهما ربّهما وركّب فيهما من الشهوة مثل ما ركّب في بني آدم وأنزلا الأرض ليحكما فيها، ولكنّهما ابتليا بامرأة فاتنة ضيّعت دينهما وفتنتهما وأوقعتهما في شرّ الأفعال[5].

تتشابه الأخبار الواردة في مصنّفات التفسير وتشترك جميعها في التأكيد على أن الملائكة فقدت ما يعصمها من الخطأ بمجرّد أن ركّبت فيها الشهوة، تلك الشهوة التي هوّنت على بني آدم من قبل أمر العصيان. فقد جاء في تفسير الطبري أنّ الله "جعل بهما شهوات بني آدم"[6]، وجاء في مفاتيح الغيب أنّ الله لمّا اختبرهما "ركّب فيهما شهوة الإنس"[7]، وفصّل الطبرسي

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج1، ص 503.

[2]- الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ،مج2ج3،ص 199.

[3]- الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، مج1 ،ص 259.

[4]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج1ج2،ص36.دار الكتب العلميّة د. ت.

[5] - Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des Tribus, l'Islam de Mahomet*,p187

ويمكن النظر في تاريخ قصة هذين الملكين في المواريث الدينية السابقة للإسلام من خلال المرجعين التاليين:

George Dumézil , *Naissance d'archange : essai sur la formation de la théologie Zoroastrienne* , édition Gallimard 3 éme édition 1945, p169.

Jean de Menasce, « Une légende indo-iranienne dans l'angélologie Judéo Musulmane à propos de Harut et Marut », Dans *studia Iranica* cahier 3 édition association pour l'avancement des études iraniennes, Leuven Belgique 1985 , pp185-193.

[6] - الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج1، ص 503.

[7]- الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ،مج2ج3، ص 199.

أنواع هذه الشهوات فقد جعل فيهما الله " من طبائع المطعم والمشرب والشهوة والحرص والأمل مثل ما جعلت في ولد آدم[1]". نزعت الأخبار عن الملكين ما يحصّنهما من الخطأ ونسبت إليهما جسدا يتقصّى اللذة في جميع مصادرها ويطلبها، فشرّعت لارتكابهما الخطأ وسمحت لهما منطقيّا بارتكاب الشرور، فلا شيء يعصمهما عنها[2]. سوّى المفسّرون بين الإنسان والملائكة بجامع الجسد ومتطلّباته. وأحدثوا بذلك الثلمة التي يمكن أن يتسلّل منها الشرّ والعصيان إلى سلوك الملكين. لكن أحوج إصداع القرآن بنسبة هاروت وماروت إلى جنس الملائكة المفسّرين إلى أدوات أخرى أكثر نجاعة تدحض نسبة الفساد إلى الملكين لأنّهما يُتمثّلان باعتبارهما جوهرين خيّرين لا يفعلان الشرّ ولا يقدران عليه.

ولا يتوانى المفسّرون عن الجهر بحيرتهم إزاء هذا الإشكال من قبل أن يقترحوا الحلول التي تعلّله أو تجتثّه من أصوله. فقد قال الرازي في معرض طرحه للإشكال : " كيف يجوز لملائكة الله أن تعلّم الناس التفريق بين المرء وزوجه؟ أم كيف يجوز أن يضاف إلى الله تبارك وتعالى إنزال ذلك على الملائكة؟[3]". وتردّد في تفسير الرازي نفس هذا الوعي بإحراج إنماء الفساد إلى الملائكة، قال:"هذا مشكل لأنّ الله تعالى أخبر في آخر الآية أنّ الملكين يعلّمان الناس السحر، فلو كان تعليم السحر كفرا لزم تكفير الملكين، وإنّه غير جائز لما ثبت أنّ الملائكة بأسرهم معصومون[4] ". وقد تردّد طرح هذا الإشكال في الكثير من مصنّفات التفسير الأخرى مثل تفسير الطبرسي "مجمع البيان في تفسير القرآن[5]"، وتفسير القرطبي" الجامع لأحكام القرآن[6]".

أمّا أولى محاولات نفي السحر عن هاروت وماروت فتتمثّل في تأويل لفظة"ملكين" تأويلا مخصوصا. فقد جعل الرازي الملكين في رواية للضحّاك وابن عبّاس عجلين أقلفين ببابل يعلّمان الناس السحر، وقيل هما رجلان صالحان من الملوك[7]. وأمّا الحلّ الثاني الذي اقترحه الطبري فيتمثّل في تأويل اسم الموصول"ما" في قول :" وَمَا نَزَلَ عَلَى المَلَكَيْنِ هاروتَ وماروتَ بِبابِلَ" على أنّه يفيد النفي ويكون معنى الآية وفق هذا التعديل الدلاليّ" واتبعوا الذي تتلوا

---

[1]- الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، مج1، ص 259.

[2]- محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب* ، ص ص 208 -221.

[3]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج1، ص 501.

[4]- الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، مج2،ج3،ص196.

[5]- الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج1ص262.260.

[6]- القرطبي،الجامع لأحكام القرآن، مج1ج2،ص 36.

[7]- الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، مج2، ج3 ص198.

الشياطين على ملك سليمان من السحر، وما كفر سليمان ولا أنزل الله السحر على الملكين ولكنّ الشياطين كفروا[1]". وقد أيّد كلّ من الرازي[2] والطبرسي[3] هذا التعليل اللغويّ. إنّه تأويل لمعنى الآية يجعل نسبة الإفساد إلى الملائكة علاقة منفيّة لم تتحقّق. وهو حلّ تبناه المفسّرون لأنّه يمنع تعليق الشرّ بالملك.

أمّا ثالث الحلول فيتمثّل في إخراج السحر من دلالته السلبيّة و تحويله إلى معرفة ضروريّة. فقد عقد الرازي مسألة في منافع السحر عنوانها" في أنّ العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور". و أشار فيها إلى أنّ العلم لذاته شريف. فلو لم يعلم الناس السحر لما أمكن تمييز السحر من المعجز. " والعلم بكون المعجز معجزا واجب وما يتوقّف الواجب عليه فهو واجب. فهذا يقتضي أن يتحوّل العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا؟[4]". ومن ثمّ نلاحظ أنّ المفسّرين جنّدوا جميع أدواتهم المعرفيّة لتجنيب الملكين مهمّة الاضطلاع بتعليم السحر والتفريق بين المرء وزوجته منطلقين في ذلك من اعتقادهم في أصل الملائكة الخيّر المنزّه المعصوم عن الخطأ.

إشكالية الهويّة الأخلاقيّة من خلال تأويل الآية 30 من سورة البقرة في جامع البيان:

ليس للملائكة هويّة أخلاقيّة واضحة في النصّ القرآني مثلما أشرنا في السابق من هذا المبحث. لأنّها لا تمتلك جوهرا ما قبليا سابقا للوجود أو مفارقا له. ولذلك فإنّ هويتها الأخلاقيّة لا تتحدّد إلا في ضوء علاقتها بالله. وهي علاقة تبعيّة واضحة بحكم اندراج الملائكة ضمن خانة المخلوقات. ومع ذلك فإنّ النصّ القرآنيّ لا يقرنها بالخير ولا يصفها بالمخلوقات الخيرة ولا ينسبها إليه. وقصارى ما يشير إليه هو وصفها بكونه المطيعة لربّها طاعة لا مشروطة. غير أنّ التفسير لم يتبن هذا الفهم، بل إنّه وزّع الخير والشرّ على الملائكة والشياطين وحوّلهما إلى رمزين أخلاقيين متمحضين للدلالة على هاتين القيمتين المطلقتين، والحال أنّ الله هو المحدّد الوحيد لكلّ قيمة وهو مصدرها.

1- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج1، ص497.

2- "أن يكون ما، بمعنى الجحد ويكون معطوفا على قوله" وما كفر سليمان " كأنّه قال: لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لأنّ السحرة كانت تضيف السحر إلى سليمان وتزعم أنّه ممّا أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت". الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ،مج2ج3ص198.

3- " ما، بمعنى النفي والمراد وما كفر سليمان ولا أنزل الله السحر على الملكين، ولكنّ الشياطين كفروا يعلّمون الناس السحر ببابل هاروت وماروت.الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن،ج1، ص 258.

4- الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، مج2،ج 3 ،ص 194.

إنّ مصادرات المفسرين قد أوقعتهم في إحراجات كثيرة وهم يتعاملون مع بعض الآيات القرآنيّة التي تشير إلى وقوع الملائكة في بعض الأخطاء من ذلك تأويل الطبري للآية 30 من سورة البقرة : "وَإِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنّي جَاعِلٌ في الأرْضِ خَليفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فيها ويَسْفِكُ الدِماءَ ونَحْنُ نُسَبّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إنّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمونَ"[1].

لقد أحرجت الملائكة وهي تحاجج ربّها وتعارض مشروعه إيمان المفسرين. لأنّ الملائكة في تصورهم مسخرّة للخير المحض في حين أنّ جوابها ربّها لا يعبّر عن ذلك. لقد حوّل الطبري هذه المسألة إلى قضيّة أخلاقيّة فقال متسائلا: "وكيف قالت الملائكة لربّها إذ أخبرها أنّه جاعل في الأرض خليفة: أتجعل فيها من يفسد ويسفك الدماء، ولم يكن آدم بعد مخلوقا ولا ذريته، فيعلموا ما يفعلون عيانا؟ أعلمت الغيب فقالت ذلك؟ أم قالت ما قالت من ذلك ظنّا ؟ فذلك شبهة منها بالظنّ، وقول بما لا تعلم وذلك ليس من صفتها "[2].

محور أسئلة الطبري إذن يدور حول شبهة الكذب وشبهة الادعاء. وهي شبهات تعكر صفو جوهر الملائكة الخيّر الذي يتبناه المفسّر ويعتقد فيه. ولدفع هذه الشكوك حول أصل الملائكة الخيّر جنّد الطبري كلّ أدواته المعرفيّة لتبرير موقف الملائكة من مشروع الربّ. وأكّد في أخبار كثيرة ومطوّلة علم الملائكة بإفساد آدم وبنيه. ونشأت في ظلّ هذه المعضلة الدينيّة قصص عديدة وظّفت من أجل هدف واحد هو ردّ تهمة الكذب والادعاء عن الملائكة[3].

إنّ الطبري لم يعالج هذه الآية من سورة البقرة إلاّ في ضوء انشغاله بالتأكيد على نقاء جوهر الملائكة الخيّر من كلّ شائبة تشوبه. ودافع عن هويّة الملائكة الأخلاقيّة بوصفها مخلوقات خيّرة بطبيعتها ليس لها أن تدّعي بحكم جوهرها ذاك أو أن تكذب. ويبدو أنّ المسألة التي طرحها القرآن في هذه الآيات ليست قضيّة أخلاقيّة، ولكنها قضيّة معرفيّة متصلة تحديدا بتأويل كلمة "خليفة" الواردة في الآية 30 من سورة البقرة[4]. ورغم أنّ هاجس الطبري الأساسي تمثل في إثبات عصمة الملائكة ودفع شبهة الغيبة والادعاء والكذب عنها فإنّه قد تطرّق إلى أصل الإشكال الحقيقي: ويتمثل أصل الإشكال في تأويل كلمة "خليفة"، لأنّ هذه اللفظة هي التي

1- البقرة 2 / 30.

2- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص 238.

3- المصدر نفسه، مج 1 ص 238 . 246 .

4- العادل خضر، *الأدب عند العرب*، ، دار سحر للنشر، كلية الآداب منوبة، تونس 2004، ص ص 446 - 447.

أحدثت وضعيّة الارتباك والتشويش في فهم دلالة قول الله. فكيف سيجعل الله في الأرض خليفة والحال أنّ الخلق لم يكتمل بعد؟ أولا تقتضي كلمة خليفة وجود سلف؟ وإذا افتقر الكون الذي لم يسوّ بعد إلى سلف فما دلالة الخلافة حينئذ[1]؟

تنبّه الطبري إلى أنّ الإشكال يدور حول تأويل كلمة "خليفة" فقال: " فما الذي كان في الأرض قبل بني آدم لها عامرا فكان بنو آدم منهم بدلا وفيها منه خلفا"[2]. وقال في السياق ذاته " كيف قالت الملائكة لربّها إذ أخبرها أنّه جاعل في الأرض خليفة أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ولم يكن آدم بعد مخلوقا ولا ذريته ؟"[3]. ورغم هذا الوعي بصلب الإشكال فإنّ الطبري قد انصرف عن هذه المسألة إلى دفع تهمة الاعتراض على مشروع الله وردّ شبهة الافتراء على بني آدم بسفك الدماء ودحض الغيبة والادعاء عنهم. وكان الحلّ الوحيد الممكن والمتاح لتبرئة الملائكة من صورة المذنب وتحصين عصمتها هو تأويل كلمة "خليفة " التي وردت في قول الله بما يناسب جواب الملائكة ربّها ويحوّل سفك الدم المزعوم إلى حقّ وصدق وعلم. فنشأت في تأويل كلمة "خليفة" قصص كثيرة تعلّل اعتراض الملائكة على خلقه وتدعم هذا الاعتراض بإفساد البشر ما خلق الله وصوّر. وإذا كانت هذه الآية تشير إلى لحظة تدشين الخلق فإنّ الأخبار التي رواها الطبري من أجل شحن كلمة "خليفة" بمعنى يردّ عن الملائكة شبهة الادعاء تتنزل في لحظة سابقة متقدّمة على تدشين الكون. وقد ذهب في عدد من الأخبار إلى أنّ المقصود بالخليفة "الجنّ". وقد كانوا أوّل من سكن الأرض، فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضا[4]. وبهذا التأويل يكون جواب الملائكة لله جواب حقّ متأسسا على معرفة مستمدّة من تجربة سابقة في إعمار الأرض باءت بالفشل والفساد.

وإذا كان النصّ القرآني قد عالج هذه المسألة بوصفها قضيّة مرتبطة بخطأ في التأويل أو في الفهم استثمرها لإبراز استئثار الله بالعلم المطلق بوصفه خاصيّة مقتصرة عليه، فإنّ الطبري اعتبرها قضيّة أخلاقيّة متصلة بهويّة الملائكة. فاتخذ منها مناسبة لتأكيد عصمة الملائكة وانصرافها إلى مطلق الخير والطاعة. وتجلّى ذلك في تأويل سؤال الملائكة ربّها. فقد جعل الاستفهام طلبيّا يهدف إلى تحصيل المعرفة دون أن يحمل أيّة دلالة على الإنكار أو الاعتراض

1- المرجع نفسه، نفس الصفحتين .

2- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص 236 .

3- المصدر نفسه، مج 1 ص 238 .

4- المصدر نفسه، مج 1 ص 236 .

قال: " قول الملائكة: أتجعل فيها من يفسد فيها على غير وجه الإنكار منهم على ربّهم وإنّما سألوه ليعملوا وأخبروا عن أنفسهم أنّهم يسبّحون"[1]. واعتبر هذا السؤال في مقام آخر منصرفا إلى التعجب لا إلى الرفض والاعتراض [2]. فكان قولهم مسألة استخبار منهم لله لا على وجه مسألة التوبيخ [3]. ولعلّ اختلاف كيفيّة تقديم النص القرآني لخصائص الملائكة والشياطين والجن عما جاء في التفسير يبين اختلاف الأغراض المنشودة من قصّ هذه الواقعة. فإذا كان النص القرآنيّ يطمح من خلالها إلى أن يبني صورة الله العالم في ضوء بناء صورة أخرى للملائكة تظهر جهلها وتظهر امتناع الغيب عنها، فإنّ الطبري وغيره من المفسرين قد عاملوا هذه المسألة بوصفها إشكالا أخلاقيّا بالدرجة الأولى. فالخير يحتاج في متصورات المسلمين الدينيّة إلى أن يتجسّم في كائن أو مخلوق. وكانت الملائكة بحكم اقترابها الشديد من الله أفضل من يمثل هذه القيمة إلى درجة جعلت هذه المخلوقات رمزا أخلاقيّا.

لا يسمح القرآن باستقلال أي مخلوق بأيّة دلالة قيميّة أو أخلاقيّة مجرّدة ومطلقة، لأنّ الدلالات لا تتحدّد إلاّ في ضوء العلاقة بالله وهو الوحيد الذي يكسبها معناها الأصليّ والعميق. كما أنّ ثنائيّة الخير والشرّ بوصفهما من القيم المطلقة لا يحتلان في النص القرآني منزلة أساسيّة مقارنة بثنائيّة الكفر والإيمان والطاعة والعصيان. ومن ثمّ نلاحظ من خلال هذا المثال الثاني أنّ النصّ القرآنيّ لا يحدّد لمخلوقاته هويّة أخلاقيّة مطلقة في حين أنّ تفسير الطبري قد اعتبر الملائكة ممثلة لأخلاقيّة إيجابيّة وخيّرة. كما اعتبر الشيطان ممثلا للشرّ أفضل تمثيل، والحال أنّ هذه العلاقة لا تجد لها في النصّ القرآنيّ أساسا راسخا يؤيّدها ويعضدها. فهي إذن تصورات البشر حول الدين التي لا تتطابق كلّيا مع مضامين النصّ القرآنيّ

إبليس في قصّة أيوب: الاستثناء الذي يخترق القاعدة.

نختم هذا المبحث بالنظر في مثال ثالث ما كان لنا أن نتجاهله رغم أنّه يربك صلابة استنتاجاتنا حول موقف التفسير من هويّة المخلوقات السماويّة الأخلاقيّة، ولكنه ينسجم مع إقرارنا بغياب هويّة أخلاقيّة محنطة ومتعالية وواضحة للملائكة والجنّ والشياطين في النصّ القرآنيّ. يتعلّق هذا الاستثناء من القاعدة بصورة إبليس في قصّة أيوب في "جامع البيان في تفسير القرآن". وإذا كان القرآن لا يشير إلى اضطلاع الشيطان بأي دور في محنة هذا النبيّ ولا

---

[1]- المصدر نفسه، مج 1 ص 245.

[2]- المصدر نفسه، مج 1 ص 245.

[3]- المصدر نفسه، مج 1 ص 246.

يسند إليه أيّة مهمّة فإنّ التفسير قد جعل منه محورا هاما من محاور هذه القصّة فكان سوط العذاب الذي تسلّط على العبد الضعيف أيوب يذيقه صروف الأذى وألوانا من الابتلاء. إنّ إقحام إبليس في قصّة اختبار إيمان أيوب رغم الافتقار إلى ما يعلّل هذا الحضور في النصّ القرآنيّ يردّ إلى أسباب عديدة لعلّ أهمّها حاجة السرد فنّيا إلى مثل هذه المتصورات التي ترتقي بالنصّ إلى ذرى جمالية عالية فتحدث فتنة السرد وتزينه وتغنيه لاسيما وأنّ حضور الشيطان يمكّن من تحويل القصّة إلى طينة طيّعة منفتحة على جميع الإمكانيات، ويجعل المستحيل والممنوع قابلا للتحقّق. فالقصص الديني لا يستغني عن هذه المخلوقات الماورائيّة وهو يسعى إلى استجلاب عاطفة متقبليه[1].

من ناحية ثانية يبدو حلول الشيطان في محنة أيوب نتيجة لتوريث الأفكار والقصص الديني داخل نظام الديانات التوحيديّة الثلاث[2]. إذ يردّ هذا الحضور إلى تأثر واضح بسفر أيوب في العهد القديم. والسفر اليهودي يجعل الشيطان عنصرا فاعلا في هذه القصّة ومؤثرا في أحداثها بدرجة كبيرة[3]. ويبدو أنّ نصّ التفسير "جامع البيان في تأويل القرآن" قد تبنّى هذا الحضور وسلّم به متجاهلا في الوقت نفسه تجلي الشيطان مع زمرة الملائكة بوصفه عنصرا من الملأ الأعلى أمام الله[4] وما يطرحه هذا الوضع من إحراج عقدي، لا سيما وأنّ النصّ القرآنيّ قد أناط بعهدة الشيطان مهمّة الغواية والإضلال وأقصاه من العالم السماوي إقصاء كليا. فكيف له أن يمثل فيه مرّة أخرى ويتجلّى بين الملائكة وقد انفصل عنهم انفصالا كلّيا منذ أن رفض السجود لآدم؟[5]

---

[1]– حمادي المسعودي، فنيات قصص الأنبياء في التراث الديني، ص 368 ، ج2 أطروحة دكتورا دولة مرقونة نوقشت في السنة الجامعية 1999 – 2000 بكلية الآداب بمنوبة.

[2]– Jean –Louis Déclais, *Les premiers musulmans face à la tradition Biblique : Trois récits sur Job, édition L' Harmattan,* Paris 1996,pp113-139.

وقد حلّل هذا الكتاب ثلاث روايات لقصّة أيوب وردت في تفسير الطبري "جامع البيان في تأويل القرآن" الأولى رواية لابن إسحاق والثانية رواية لوهب بن منبه والثالثة رواية لحسن البصري. وقارن المؤلف بين هذه الروايات في مستوى أوّل ثم قارنها في مستوى ثان بما جاء في العهد القديم.

[3]– " وَجاءَ المَلائِكَةُ يَوْمًا للمُثولِ أمَامَ الرَبِّ وجَاءَ الشَيْطانُ أيْضًا بَيْنَهُمْ، فقَالَ الربُّ لِلشَيطانِ: مِنْ أيْنَ جِئْتَ؟ فَأجابَ الشَيْطانُ مِنَ التَجَوُّلِ فِي الأرْضِ والسَيْرِ فِيهَا". أيوب 1 / 6-7 .

[4]– Jean –Louis Déclais, *Les premiers musulmans face à la tradition Biblique : Trois récits sur Job,* p124.

[5]– لقد أحرج اجتماع الله بالشيطان الضمير الديني الإسلامي فأوجدوا الوسائل لتعليل ذلك، ولقد واجه الفكر الديني

فرض الموروث الديني الكتابي على الطبري وجود الشيطان في القصّة مجاورا ربّه واقفا صفّا إلى صفّ مع الملائكة، وما كان له في مثل هذا القصص الشهير إلاّ أن يساير السنة الثقافيّة ويصدّق ما أنتجت، فقال: " كان إبليس لا يحجب بشيء من السماوات وكان يقف فيهن حيث شاء ما أرادوا ومن هنالك وصل إلى آدم حين أخرجه من الجنة"[1]. فموضع إبليس وهو الذي اقترن في كثير من السياقات بالشرّ بين أهل السماء وسكانها[2]. ولكنه تدارك هذا الأمر لأنّه يحرج تصور المسلمين للفضاء العلويّ وتمثله بوصفه كونا خالصا من الفساد. فاعتبر إقامة الشيطان في السماء إقامة مؤقتة وأنّه " لم يزل على ذلك يصعد في السماوات حتّى رفع الله عيسى بن مريم فحجب من أربع وكان يصعد في ثلاث فلما بعث الله محمّدا صلى الله عليه وسلم حجب من الثلاث الباقية فهو محجوب هو وجميع جنوده من جميع السماوات إلى يوم القيامة"[3]. لم يحجب الشيطان عن السماء إذن في فترة نبوة أيوب إنّما كان الحجب بعده. وبذلك يكون حضوره في قصة امتحانه أمرا مقبولا ومنطقيّا، لا سيما وأن قسما هاما من هذه القصّة يدور في السماء[4].

تقوم القصّة على اتفاق بين الله وإبليس لاختبار صلابة إيمان أيوب. فخلع هذا المخلوق عنه ثوب المعصية وتحوّل إلى عون من أعوان الله ومستشار من مستشاريه. فقد قال لله:" يا إلهي نظرت في أمر عبدك أيوب فوجدته عبدا أنعمت عليه فشكرك، وعافيته فحمدك، ثم لم تجرّبه بشدّة ولم تجرّبه ببلاء، وأنا لك زعيم: لئن ضربته بالبلاء ليكفرنّ بك، ولينسينّك وليعبدنّ غيرك. قال تبارك وتعالى له: انطلق فقد سلّطتك على ماله فإنّه الأمر الذي تزعم أنّه من أجله يشكرني، ليس لك سلطان على جسده ولا على عقله، فانتقضّ عدوّ الله حتّى وقع على

الكتابي نفس الحرج الديني، نستدل على ذلك بما جاء في مصنف:

Jean –Louis Déclais, *Les premiers musulmans face à la tradition Biblique : Trois récits sur Job* ,p 124.

1- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 9، ص 55.

2- قال الطبري معلقا على الآية 13 من سورة البقرة " وإذا خلَوْا إلَى شَيَاطِينِهِم أي رؤسائهم في الشرّ قالوا إنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئونَ" مج 1، ص 163.

3- المصدر نفسه، مج 9 ، ص 55 .

4- Jean –Louis Déclais, *Les premiers musulmans face à la tradition Biblique: Trois récits sur Job*, p125.

الأرض"[1].

لم يطرح الطبري اجتماع الله وإبليس ضدّ أيوب تحت محكّ النظر. ورغم أنّ إبليس في تصوره يعتبر رمزا أخلاقيا ممثلا للشرّ في أبلغ تجلياته فإنّ القصّة تحاشت إبرازه على هذه الشاكلة وأظهرته في صورة المخلوق الذي يطيع أوامر ربّه ويتفانى في خدمته. ويعلل العزوف عن إظهار الجانب المظلم والشرير في الشيطان بما يمكن أن يسببه اقترانه بالله واتفاقه معه من إحراجات عقديّة ودينيّة لا سيما وأنّ المخيّلة الجماعيّة لا ترى في الخالق إلاّ نموذج الربّ العادل عدلا مطلقا وكلّيا. لذلك تقلص إبراز الجانب الشيطاني في مقابل إجلاء صورة المخلوق المسخر في خدمة الإرادة الإلهيّة. ولعلّ الاكتفاء بهذا الجانب من شخصيّة الشيطان يردّ إلى جذور القصّة التوراتيّة. وهي جذور أثّرت في ما يبدو تأثيرا واضحا في صياغة الطبري لمحنة أيوب. فالشيطان في العهد القديم لا يمتلك هويّة أخلاقيّة محدّدة وواضحة. فقد تحدّدت وظائفه وسماته خارج الأسفار القانونيّة. ويبدو أنّ تفسير الطبري قد ورث غموض هويّة الشيطان الأخلاقيّة من العهد القديم، خاصة وأنّ ذلك يجنبه مراجعة علاقته بالله وتسليط الضوء على اجتماعهما معا ضدّ أيوب العبد الضعيف[2].

وعلى أيّة حال فإنّ خصائص هذه القصّة وتركيزها على معنى الابتلاء قد شغل المفسرين عن تقييم سلوك الشيطان أخلاقيا ونسبته إلى الشرّ، وإن كان الطبري قد أشار إلى أنّ إبليس قد طلب من ربه ابتلاء عبده أيوب بدافع البغي والحسد[3]. ويبدو أنّ الله قد ساير تلك الدوافع وانساق معها فأخضع النبيّ المبتلى لشتّى أنواع الامتحان، فامتزجت من خلال هذه الإشارة دوافع طاعة الله الدينيّة بدوافع أخرى نفسيّة[4]. و يبدو أنّ الطبري لم يتوغّل في إبراز هذه الدوافع النفسيّة حتّى لا يفتح أبواب الجدل حول عدالة الله وحول طبيعة إرادته وحول معنى الابتلاء ووظيفته في هذه القصّة. لم يحاكم الطبري إذن الشيطان أخلاقيّا، ولم يتعامل معه بوصفه رمزا للشرّ في جميع تجلياته، إنّما آثر تسليط الضوء على علاقة المخدوميّة والمخلوقيّة بينه وبين ربّه نظرا إلى الإحراجات المتولدة من اجتماع الشيطان بوصفه رمزا لشر

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 9، ص 55.

[2]- Jean –Louis Déclais, *Les premiers musulmans face à la tradition Biblique: Trois récits sur Job,* p 204.

[3]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 9 ص 55.

[4]- Jean –Louis Déclais, Les premiers musulmans face à la tradition Biblique : Trois récits sur Job, pp 124-125.

بدنيّ وأصيل بالله الذي يتمثل دائما بوصفه إلها خيّرا.

لقد حاول النص القرآني أن يجعل مسألة تقديس الملائكة والاعتقاد فيها منفصلة تماما عن الأخلاق، لأنّ الأخلاق لا تمتلك جوهرا متعاليا في حدّ ذاتها إنّما تتحدّد في ضوء العلاقة به. لذلك حاول إلغاء كلّ علاقة بين هذه المخلوقات المقدسة دينيا والأخلاق. والملاحظ أنّ هذا الفصل بين القداسة والأخلاق ليس من اختراع المنظومة الدينيّة القرآنيّة بل عرفت هذه الوضعيّة العقائديّة في تجارب أقدم من الإسلام.

يتمثل هدفنا من هذا الفصل في فهم العلاقات التي عقدها النصّ القرآنيّ ونصوص التفسير بين المخلوقات التي أثّثت العالم العلويّ في لحظة بدء الخليقة. فبان لنا أنّ هذه المخلوقات ليست منفصلة ولا معزولة بل تجمعها روابط كثيرة من بينها وحدة الأصل الأنطولوجي بين بعضها. على أنّ الرابطة الأساسيّة التي تضمها إلى قطب واحد هي علاقة المخلوقيّة. وهي صيغة وجوديّة تجعل جميع هذه العناصر منخرطة في محور مشترك يتسع لها ولسائر الموجودات في الكون، فتنصهر جميعها بوصفها مخلوقات في مقابل قطب ضديد يستأثر به الله وحده. ولقد أسلم تفكيك هذه الشبكة المعقّدة من العلاقات بين هذه المخلوقات إلى معالجة كيفيّة تدبر المسلمين أمر المعصية الأولى وتصويرها بوصفها عرضا طارئا، بما أنّ الشيطان وهو المسؤول عنها ليس من الجواهر الأصليّة المخلوقة في لحظة البدء، إنّما هو مخلوق هجين في نظر المفسرين.

وأسلمنا النظر في أصل هذه المخلوقات إلى نتيجة ثانية تتعلّق بمحاولة القرآن الهيمنة على متصور الجنّ الذي كان يمثّل عنصرا حيويّا من عناصر الاعتقاد الجاهليّ[1]. وذلك من خلال شيطنته وتمييع الفوارق الأنطولوجيّة بينه وبين الشيطان. على أنّ النظر في حقيقة هذه المخلوقات أنطولوجيّا احتاج بدوره إلى النظر في علاقاتها وانتهينا إلى أنّ علاقة الشياطين بالملائكة لا تمثّل ضديّة أخلاقيّة إذ لا يشير القرآن مطلقا إلى مثل هذه العلاقة ولا يسمح باستنتاج علاقة صراع ممكنة. وذلك بحكم التزام القرآن الشديد باجتثاث كلّ مظاهر الثنويّة سواء بين الله والعالم أو بين المخلوقات. فالملائكة والشياطين لا تجسد قيمتي الخير والشر بوصفهما قيمة مطلقة. فالله هو أصل كلّ قيمة. وهو المحور الوحيد الذي يجعل أفعال المخلوقات أفعالا دالّة من ناحية أخلاقيّة. غير أنّ هذا المبدأ لم يكن شديد الوضوح عند المفسرين. ولعلّ هذا الوضع قد جعل المفسرين يواجهون إحراجات عديدة في التعامل مع

1- Joseph chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes* , pp 69 – 92

بعض المهام التي أسندت للملائكة والتي اتجهت عكس مصلحة البشر وناقضت تصورهم الخاص للخير، فدعانا ذلك إلى النظر في آليات تعاملهم مع هذا الإشكال.

على أنّ الكثير من خصائص تمثل المفسرين لهذه المخلوقات لا يتحقق إلاّ بالنظر في عنصر الملائكة والجنّ والشياطين. وهو مبحث حظي في مدوّنات التفسير بوافر النظر والتمحيص، إذ يشكل كيفيّة تمثل المخيلة البشريّة للحظة مفارقة غائبة ولمخلوقات لا مرئيّة ومجهولة.

الفصل الثاني: عنصر الملائكة والجنّ والشياطين

لا يستثني القرآن من عمليّة الخلق شيئا، لذلك شارك الملائكة والجنّ والشياطين سائر الموجودات في صيغة المخلوقيّة. ورغم أنّ القرآن لا يسرد قصّة خلق هذه الكائنات، إلاّ أنّها تبدو من خلال بعض السياقات المختزلة نظاما فريدا يختلف عن النظام الذي خلق وفقه الإنسان وسائر عناصر الكون. فلئن خلق الله الكثير من الكائنات الحيّة في شكل ثنائيّات محكمة متلازمة تربطها صلة تشارط ضروريّ كعلاقة الذكر بالأنثى[1] ، فإنّ خلق الملائكة والجنّ والشياطين لا يخضع لهذا الناموس. بل يبدو الملائكة والجنّ والشياطين مخلوقات مستقلّة لا يجمعها جامع إلاّ كونها مخلوقات أوجدها الله لتنفّذ وظيفة ما. كما تختلف هذه المخلوقات عن سائر عناصر الكون من جهة مادّة خلقها فهي لم تخلق من طين ولا من ماء، في حين يشير القرآن إلى أنّ الشيطان قد خلق من نار[2] وإلى أنّ الجنّ خلقوا من نار السموم[3] .

لقد تعهّد الخيال الجماعي الذي احتواه تفسير الطبري ببناء قصّة كاملة تسرد وقائع خلق الملائكة والجنّ والشياطين متّخذة من بعض تفاصيل النصّ القرآنيّ عمادا شكليّا سرعان ما تنفصل عنه ليقتادها الخيال[4]. وقد تقاطعت فيها شبكات رمزيّة كثيرة تعود بجذورها إلى متصوّرات دينيّة شديدة القدم. ولا شكّ في أنّ القصص التفسيريّ قد استفاد من صمت النصّ القرآنيّ وغموض المعطيات التي قدّمها حول هذه المخلوقات، فبقدر تقشّف القرآن وتكتّمه على أسرار الخلق كان سخاء التفسير[5]. حينئذ لا عجب أن تكثر الأخبار المتصلة بهذه الكائنات وتتضارب. فحيث يتكثّف الغموض يتكثّف نشاط المخيّلة. وتجدر الإشارة قبل

---

[1] – انظر مثلا قوله:" والله خَلقَكم مِن تُرابٍ ثمّ من نُطفةٍ ثمّ جَعلُكم أزواجًا وما تحملُ من أنثى وما تضعُ إلّا بعلمهِ وما يعمّرُ من معمّرٍ ولا ينقصُ من عُمره إلاّ في كتابٍ إنّ ذلك على الله يسيرُ . فاطر11/35، وقوله: يا أيّها الناسُ اتقُوا رَبَّكُمْ الذي خَلقكُمْ من نفسٍ واحدة وخلقَ منها زوجَها وبثّ منهما رجالًا كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تُساءلونَ والأرحامَ إنّ الله كانَ عليكُم رقيبًا" . النساء1/4.

[2] – "ولَقَدْ خَلَقْنَاكُم ثُمّ صَوّرْنَاكُم ثُمّ قُلنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدمَ فَسَجَدُوا إلاّ إبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَاجِدينَ قالَ ما مَنَعَكَ ألاّ تسجدَ إذ أمَرْتُكَ قال أنا خيرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَار وخَلَقْتَهُ مِنْ طينٍ".الأعراف11/7 . 12.

[3] – "والجانَ خلقناه من قبلُ من نارِ السمومِ". الحجر15 /27.

[4] – "إن القصاص دائما ينطلقون من نواة قرآنية سرعان ما يقع تجاوزها بالإضافات العديدة التي ينشئها هؤلاء حول الوسيط الذي يرومون رسمه بل لعلّ الصورة الأصل تتناسى أمام المضخمة التي تنشأ إنشاء". حمادي المسعودي، *فنيات قصص الأنبياء في التراث العربي*، ج2، ص367.

[5] – وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص38 .

الخوض في تفاصيل خلق الملائكة والجنّ والشياطين في كتب التفسير إلى أنّ قصّة هذه المخلوقات لم ترد نصّا واحدا مكتملا مسترسلا، إنّما هي نصوص مشظّاة في مقامات كثيرة تتوزّع على كامل متن التفسير وتسترجع بعض عناصرها في سياقات مختلفة وتتكرّر. ولكن ليس من العسير أن تنظم تلك المعطيات المتناثرة وترمّم فنظفر بالقصّة كاملة لأنّها ماثلة في ذهن المفسّر حتّى وإن لم يسقها مسترسلة متتابعة في متنه، ويكفي أن نلملم أجزاءها حتّى تستوي بناء سرديّا واضح المفاصل.

نحاول في هذا الفصل تحليل خلق الملائكة والجنّ والشياطين انطلاقا من وصف المادّة البدئيّة التي منها تكوّنوا والنظر في آلية تحويلهم إلى رموز أخلاقيّة ودينيّة[1]، معوّلين في قراءتنا على تفكيك دلالات الرمز الناري والرمز النوراني، وذلك بالنبش في ذاكرتهما ومقارعة أوجه استعمالهما بما جاء في تجارب دينيّة سابقة بعضها توحيديّ وبعضها الآخر ذو منحى توحيديّ. " وذلك لأنّ المخيال العربيّ الإسلاميّ يعود إلى نظم الترميز الكونيّة من جهة، فقد كانت العديد من الرموز والتصورات دخلت إلى الفضاء الإسلاميّ إثر دخول العديد من الشعوب في ديانة الإسلام ويعود كذلك إلى تأويلات متعدّدة قامت حول النصّ التأسيسي من جهة ثانية"[2].

1. خلق الشيطان:

1. 1 خلق الشيطان في القرآن:

يشير القرآن بوضوح إلى أنّ الشيطان قد خلق من نار دون أن يحدّد تلك النار بنعت أو يخصّصها من جنس النار مطلقا، فقد جاء في سورة الأعراف قول الله: " قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ"[3]. ورغم إيجاز الإشارة فإنّها تبدو شديدة الإيحاء كثيفة الدلالة، إذ ليس من العبث أن ينسب الله الشيطان إلى النار فيكون الشيطان سليلها. والملاحظ أنّ الكثير من المفسرين بما في ذلك الطبري عاملوا هذه الإشارة القرآنيّة ببداهة شديدة نأت بها عن المساءلة وأدخلتها في دائرة اللامفكّر فيه. في حين أنّ مادّة خلق الشيطان تعدّ من المفاتيح التي تسهم في فهم كيفيّة تشكّل المتصوّرات الدينيّة وكيفيّة

---

[1]- بسام الجمل، *من الرمز إلى الرمز الديني، بحث في المعنى والوظائف والمقاربات*، مطبعة التسفير الفني بصفاقس، ط1 ، جانفي 2007 ، ص 26.

[2]- منصف الجزّار، *المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول* ، مؤسسة الانتشار العربي ودار محمّد علي الحامي، ط1، 2007 ، ص13.

[3]- الأعراف 12/7.

تمثيلها. وهي إذ تصف نشأة هذا المخلوق فإنّها تسلط الضوء في الوقت نفسه على عظمة الخالق[1].

إنّ حديث القرآن عن مادّة خلق الشيطان ليس وصفا لذات المخلوق ولا هو تحديد لماهيّته. ولكنّه وصف لأشياء شبيهة به أو هو وصف لبعض متعلقاته، فالنار التي خلق منها الشيطان رمز لا يتطابق معه باعتباره مخلوقا [2]. والأمر في تقديرنا أشبه بالاستعارة التي تعني اختلاف عنصر عن آخر بقدر ما تربطه من علاقة المشابهة. إنّ النار في القرآن ليست مجرّد علامة لغوية يقوم فيها المعنى بناء على مواضعة لغوية، إنّما هي رمز مركب المعاني يلقي بظلاله الدلاليّة على صورة الشيطان[3]، لذلك ليست العلاقة بينهما علاقة تماثل لأنّ المخلوق وقد سوّي مختلف ضرورة عن العنصر الذي منه تشكّل، ولأنّ الكائن لا يكافئ الممكن. فآدم يختلف عن الطينة التي خلق منها[4] ويختلف الأحياء عن الماء الذي سُوَّوا منه[5]. ونحن نقدر أنّ النار في هذا السياق القرآني رمز أثير من رموزه الدينيّة نظرا إلى اشتمالها على خاصيتين من خصائص الرموز مطلقا: السمة الأولى هي أنّ هذه النار متعددة الأبعاد Pluridimensionnel لأنها تعقد عددا من العلاقات المتنوعة تجمع الحسي بالمجرد، والديني بالدنيوي، والمقدس بالمدنس[6]. أما السمة الثانية فتتمثل في خاصية التعدد الدلالي Polysémie، وتعني هذه الخاصية تعدد دلالات الرمز الواحد باختلاف سياقات ذكره[7]. "بل وقدرة بعض الرموز على التأليف بين المعاني

1- " إنّ القرآن في كلّ سوره وآياته يقدّم نفسه إلينا باعتباره دليلا على وجود الله وعظمته، فمن النادر ألاّ نعثر في أيّة سورة من سور القرآن بشكل أو بشكل آخر على فعل الخلق وتعاليه، فالخلق هو جوهر الذات الإلهيّة المميز، ولا أحد ولا شيء يمكن أن يشاركه في ملحمة الخلق فيقلّل من أصالتها". عبد السلام الكيكلي، وضعيّة القرآن في القصص الديني، قصّة الخلق في عرائس المجالس للثعلبي نموذجا، ص53 بحث غير منشور.

2- Gilbert Durand, *traité d'anthropologie du sacré*, édition Desclée, Paris 1992, pp 81-82.

3- Ysé Tardan-Masquelier, « les langages religieux, Le langage symbolique », dans, *Encyclopédie des religions*, tome II ,p2146.

4- " إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ" سورة ص 38 /71.

5- "وَجَعَلْنَا مِنَ المَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا" الأنبياء 21 /30.

6- Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,pp29-28*

وقد أشار بسام الجمل إلى هذه الخصوصية في مؤلفه: *من الرمز إلى الرمز الديني* ص27.

7- Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,* p54.

المعاني المتقابلة تقابلا تاما"[1].

إنّ النار في النص القرآني رمز من الرموز الدينيّة. وتمنح هذه النار بوصفها رمزا وبوصفها مادّة كائنة معقولة ومحسوسة الشيطانَ ثقلا ماديا يمكن المعرفة البشرية من وسائل الهيمنة عليه ويسمح للمخيلة الدينية بتمثيله. فالأصل الناري للشيطان يُقدر الفكر الدينيّ على أن يبسط سيطرته على هذا المتصور الأساسي في العقيدة الإسلاميّة من خلال تجسيمه، فيتحوّل بذلك الشرّ إلى موضوع قابل للتفكير مادام يمتلك خصائص الموجود المادي.

علاقة النار بالشيطان حسب الآية القرآنيّة المذكورة أعلاه علاقة معقّدة نحتاج إلى تعريفها بالخلف: إنّها ليست علاقة تطابق بدليل حرف الجرّ " من" في قوله "خلقتني من نار". وحرف الجرّ هذا يحفظ المسافة الضروريّة بين ما كان أي النار وما هو كائن أي الشيطان[2]. وهي ليست علاقة تضمّن واحتواء. فالنار ليست الجوهر الذي عمّر جوفا خاويا، كما أنّها ليست الجوف الخاوي الذي عمّره إبليس. وذلك لأنّها مادّة غير كثيفة مضطربة الحركة لا تقبل الفتحات أو التجاويف، ولا يمكن أن تتخذ شكلا ثابتا بحكم اضطرام حركة ألسنتها التصاعديّة الانتشاريّة[3]. وهذا يعني أنّ علاقة النار بإبليس تختلف عن علاقة الطين بآدم، فقد فقد تشكّلت الطينة لتكون الوعاء الذي يتضمّن نفخة الربّ فيستوي آدم مخلوقا[4]. سدت ّ نفخة الربّ خواء الطين من دون أن يتماهيا فخلق الإنسان. أمّا إبليس هذا الذي تلذّذ باختراق طينة آدم وولوجها مرارا فليس تشكّلا مزدوجا قائما على ظاهر يمكن أن يدرك ماديّا وباطن منحجب مستتر. ولا هو كتلة صمّاء واحدة متكافئة مع ذاتها بدليل النار التي ينسب إليها انتسابا ظلّ مبهما. إنّ صلة الشيطان بالنار ملغزة وهذا الإلغاز ليس عرضيّا ولا اعتباطيا لا سيما إذا قورن بوضوح علاقة آدم بالطين، فقد قال الله في خلق آدم" وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَأٍ مَسنُونٍ فَإذا سَوَّيتُهُ وَنَفَخْتُ فيهِ مِنْ روحِي فَقَعُوا لَهُ

1- بسام الجمل ، *من الرمز إلى الرمز الديني*، ص27 .

2 – ابن يعيش، *شرح المفصل* 10 ج، ص ص10 -14، ج8، مج2. ويقول ابن يعيش في تأويل الإضافة بمن: "وإذا كانت الإضافة بمعنى من كان معناها بيان النوع نحو قولك هذا ثوب خز وخاتم حديد وسوار ذهب أي ثوب من خز وخاتم من حديد وسوار من ذهب لأنّ الخاتم قد يكون من حديد ومن غيره والثوب من الخز وغيره والسوار يكون من الذهب وغيره فبيّن نوعه". ص 119 ، مج 1، ج2 . عالم الكتب بيروت دت.

3 - Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, éditions Gallimard 1949, p134.

4- محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب*، ج1 ، ص174 . 177 .

سَاجدينَ"[1]. وهذا يعني أنّ الله قد سوّى الطينة وأعدّها لتحتوي هذا البعض من روحه و من اجتماع الطين بروح الله ولد آدم.

يبدو حينئذ أنّ التباس علاقة الشيطان بالنار وافتقارها للدقّة هو الحاجز الضروريّ الذي يمنع الفكر من التقدّم بأسئلته إلى المجال المعرفيّ الذي يملكه الله. إنّه الالتباس الذي يربط الأسئلة الدينيّة بالظاهر والموجود ويحول دون العبور إلى الغيب باعتباره مجال العلم الإلهيّ الممنوع المستحيل على البشر. ويظلّ خلق الشيطان وكيفّيته سرّا من أسرار الربّ الخالق لا يتيحه لمخلوقاته. ويبدو أنّ غموض النار قد أهّلها لترقى إلى منزلة الرمز الديني، فقد ظلّت هذه المادّة بوصفها ظاهرة طبيعيّة عصيّة على المعرفة العلميّة، و كانت ومازالت عنصرا غامضا عجز العلم عن تفسيره وعن استيفاء جميع خصائصه[2]. ومن ثم يرشح الغموض هذا العنصر ليكون مادة تليق بتشكيل المتصورات الدينيّة المقدّسة في الإسلام وفي السابق من الأديان.

في خصائص الرمز الناري:

إذا نظرنا في شأن النار بوصفها رمزا من الرموز الدينيّة والأدبيّة لاحظنا قدرتها على أداء الدلالة ونقيضها[3]. فالنار تمثل في بعض النصوص الدينيّة المقدّسة وفي الأساطير نعمة من النعم السابغة، ولكنها قد تكون نواة نسق جهنمي يعبّر عن نقمة الربّ وغضبه[4]. ولعلّ هذه الخاصيّة هي التي ترقى بالنار من مجرّد مادة طبيعيّة إلى رمز سمته الازدواج الدلالي. ولقد أكّد قاستون باشلار Gaston Bachelard في مؤلفه La psychanalyse du feu على أنّ مادّة النار وما ينشأ عنها من تمثلات وأحلام وأخيلة إذا ما عولجت من زاوية التحليل النفسي كانت عنصرا مزدوج الدلالة يدلّ على معنى الخصب والحياة والتوالد من خلال اقترانها رمزيا بالفعل الجنسي[5]. كما يمكن أن تدلّ بعض مشتقات النار على هجعة الموت وعلى السكينة وعلى الخمول واستدلّ على ذلك بنماذج من الأدب ومن الشعر تحديدا[6]. وقد أكّد جيلبار ديرون

---

[1]- الحجر 15 /28 -29.

[1]- انظر في هذه المسألة الفصل الذي عقده باشلار في La psychanalyse du feu ويحمل عنوان: « la chimie du feu »

[3]- Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, pp19-20.

[4]- Ibid,p167.

[5]- Ibid, chapitre 4, Le feu sexualisé.

[6]- Ibid, chapitre 6, l'alcool : l'eau qui flambe, le punch: le complexe de Hoffmann, les combustions spontanées.

Gilbert Durand على خاصيّة الازدواج الدلالي لرمز النار التي أثبتها باشلار سابقا. ولكنه استدلّ على ذلك بشواهد من التجارب الطقوسيّة الدينيّة، ومن النصوص المقدّسة[1] . ويشترك هذان المؤلفان في اعتبار النار مادّة منفلتة عن كلّ حدّ وتعريف مهما كانت المقاربة التي تعالج في ضوئها. فالنار رمز يدلّ على الروحانيّة بدليل نار بروميثيوس نار المعرفة المقدّسة، وهي رمز يدلّ على الرغبة الحسيّة الجسديّة في اقترانها بشهوة الجنس، وهي نار ذات وظيفة تطهيريّة ولكنها في الوقت نفسه نار العقاب والتخريب[2].

إنّ النار رمز مركّب يتسم بكفاءة عالية على أداء دلالات متنوعة بل ومتناقضة في حالات كثيرة[3]. ولعل هذه الخاصية، نعني سمة التعدد الدلالي، هي التي تسمح بإمكان ارتباط النار بالشيطان. إنّ الشيطان الذي نذر في جلّ التجارب الدينيّة التوحيديّة للفساد والعصيان يلقي بخصائصه العقديّة على رمز النار ويخصصها بمعاني معينة، ولا يبقي من جميع دلالاتها المتعدّدة إلاّ على معنى الإفساد فتلغى دلالة التطهير والإخصاب والمعرفة المقدّسة التي تظهر في سياقات أخرى، وتتحوّل النار التي خلق منها الشيطان إلى نواة يتشكل منها نسق جهنّمي منطلقه الشيطان وخاتمته نار السعير[4]. وبذلك تنفصل هذه النار التي منها خلق الشيطان عن عموم دلالات النار، وتتخصص، وتنصرف إلى أداء الدلالات السلبيّة دون غيرها.

ويشهد حضور النار في الكتابات الدينيّة المقدّسة على ازدواج دلالاتها الرمزيّة. فهي قادرة على أداء معنى القداسة بنفس الكفاءة التي تؤدي من خلالها معنى النقمة والعذاب. والناظر في العهد القديم يقف على هذه الخصوصيّة. فللنار فيه حضور خارق وتجلّيات عجيبة رسّختها في عالم المقدّس. ومنذ أن اصطفى الله إبراهيم للنبوّة وجعل من النار المتأهّبة لالتهامه بردا وسلاما صارت النار وسيطا بين يهوه وشعبه: لقد استحالت النار علامة بتخطّيها يتجلّى الله وتنكشف عنه حجب الغيب[5]. وقد تجلّى لموسى لمّا لاحت النار في ظلمة الليل الحالك، فقصدها

Ibid, p167.-[1]

وقد أكّد جيلبار دورون خاصية التعدد الدلالي لرمزية النار في مؤلفه

Les structures anthropologiques de l'imaginaire , p 196.

Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, pp 196-197.-[2]

Ysé Tardan-Masquelier, « les langages religieux, Le langage symbolique », dans, -[3]
Encyclopédie des religions, tome II, p2161.

[4]- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص 670 - 674 .

[5]- التكوين 15 /19.17.

حتّى يُؤنس بها وحدته ويبدّد بها وحشة قومه، فإذا هو يقف في حضرة يهوه يخاطبه ويلقّنه العلم المقدّس[1]. وفي جبل حوريب كلّم الربّ موسى لمّا كان يشاهد مذهولا علّيقة أحدقت بها النار من كلّ صوب دون أن تلتهمها[2].

و تتجلّى النار في الكثير من قصص أنبياء بني إسرائيل على نحو عجائبيّ. فها إنّ إيليا هذا النبيّ الذي كثيرا ما شبّه بالنار[3] يبحث في سيناء عن وجه الله بعد أن ضرب الزلزال الجبل الذي كان يقف عليه وكادت الريح تدكّه دكّا، فإذا به يرى نارا تشير إلى مرور الإله من ذلك المكان، غير أنّ يهوه لم يكن تلك النار[4]. ولإشعيا أيضا مع النار قصّة إذ رأى أنّه يلبّي نداء ربّه، ولكنّه كاد يهلك لمّا رأى دخانا كثيرا ربعة أن يكون قد مسّ من جلال الربّ وهيبته غير أنّه لمّا خرج من رؤياه تلك كان الربّ قد طهّر شفتيه بجمرة من نار[5]، وفي سفر حزقيال يتجلّى الله من خلال خلال النار[6] ، وفي سفر دانيال يتجلّى الربّ على عرش ناريّ. وفضلا عن قيمتها الرمزيّة اللاهوتيّة تحظى النار في أسفار العهد القديم بدلالة رمزيّة طقوسيّة وقربانيّة تزيدها اتصالا بعالم المقدّس[7]، إذ غالبا ما يتقبّل يهوه قرابين شعبه بواسطة النار فتكون دلالة القبول وعلامة وعلامة الرضى[8].

---

[1]- الخروج 19 / 16. 19.

[2]- الخروج3/ 1. 6 .

[3]- يتجلّى ذلك في قوله: "وقامَ إيليا النبيُّ كالنارِ وتوقَّدَ كَلامُهُ كالمِشْعَلِ". سفر يشوع بن سيراخ 1/48.

[4]- سفر الملوك الأوّل19/ 13.11.

[5]- "إشعيا6 /1. 7 .

[6]- "وفي وَسَطِ هَذهِ الكَائِنَاتِ الحَيّةِ ما يُشْبِهُ جَمَراتِ نَارٍ مُتقِّدَةٍ أوْ مَشَاعِلَ تَتَحَرّكُ بِغَيرِ انْقِطاعٍ وللنارِ ضِياءٌ ومِنَ النارِ يَخْرُجُ بَرْقٌ." حزقيال 1 /13 .

[7]- انظر مثلا سفر اللاويين6/6.2، وسفر التكوين22/ 6. 8، 17/15، وسفر القضاة6/ 21، وسفر أخبار الأيّام الأول 26/21.

[8]- إنّ منزلة النار الأثيرة في عالم المقدّس ليست حكرا على الفضاء الساميّ فحسب فقد قدّس الفرس النار وعظموها وحظيت عندهم بالعبادة والتقديس وشيّدت لأجلها المعابد وأقيمت الطقوس، إذ يعتقد الزرادشتيون في تأثير النار على الحياة البشريّة الدنيوية والدينيّة اعتقادا راسخا، ورغم أنّ زرادشت لم يدع إلى تقديس النار ولا إلى عبادتها فإنّ هذه الممارسات نشأت لأنّ هذا النبيّ حاول أن يقرب صورة الرب المجرّد المتعالي أهورا مزدا من تمثلات الناس فشبهه برمز أرضي هو النار ويرمز سماوي هو الشمس، غير أنّ محاولة التمثيل هذه سرعان ما تحولت إلى ضرب من التقديس للنار إلى أن أصبحت ضربا من العبادة(خالد السيّد محمّد غانم، *الزرادشتيّة تاريخا وعقيدة وشريعة* ، دار النشر خطوات 2005، ص 177). وذكر الشهرستاني في " الملل والنحل " خلال خوضه في عبادة العناصر والكواكب ومظاهر الطبيعة ملّة الأكنواطريّة وسماهم أيضا بعبّاد النار، وقد " زعموا أنّ النار أعظم العناصر جرما

غير أنّ هذا الرمز الديني قد تحول في سياقات أخرى إلى صورة تعبر عن نقمة الرب وغضبه وبات وسيلة تحقق عقابه. وها إنّ الربّ يهوه لا يختار من جميع وسائل العذاب الممكنة إلاّ النار والكبريت ليبيد بهما مدينة سادوم ويحرقها بما فيها[1]، فتتحوّل هذه النار التي كثيرا ما دلت على معاني إيجابيّة إلى رمز يقدم صورة مظلمة للرب، ويبرز عنف انتقامه وضراوة غضبه.

وإذا كانت النار قد اقترنت في سياقات كثيرة من العهد القديم بدلالات إيجابيّة من خلال تعبيرها عن حضور الربّ يهوه لنبيه موسى أو من خلال اتخاذها دليلا على التقبل القرباني، فإنّ النار في النصّ القرآني اقترنت في أغلب الأحيان بالعقاب الأخروي فكانت جزاء القوم الكافرين[2]. ولهذا ارتبطت النار بالعذاب[3] وبجهنم[4] في آيات كثيرة. ولا نستثني من هذا الاقتران إلاّ نار موسى التي آنسها من جانب الطور[5] ونار إبراهيم التي كانت بردا وسلاما[6]. اقترنت النار في جلّ الآيات القرآنية بانتقام الله من القوم الكافرين وبتسليط عقابه الشديد عليهم، فكانت النار في القرآن رمزا خلاقا أنتج جملة من التمثلات المتناسقة أدرجت الشيطان بوصفه ممثلا للفساد والغواية، والعقاب الأخرويّ، وآليات تنفيذه، والمكان الذي سيظرفه بأصل واحد مشترك هو النار. وهو ما أفضى إلى تشكل نسق رمزي متكامل تمثل النار قاعه الأساسي[7].

وعلى أيّة حال فإنّ الناظر في خصائص النار يلاحظ أنّها تصلح من حيث هي مادّة مطواع مركّبة مبهرة لتكون موضوعا تستثمره أدوات التعجيب وتتشكّل منه الصورة العجيبة بواسطة المخيّلة وتنشدّ إليه الكثير من تمظهراتها التي يتقبّلها العقل الدينيّ بمشاعر الدهشة والتقدير[8]. ولمّا كان الشيطان وجها من وجوه العجيب القرآنيّ يولّد وعيه في النفس الرهبة

وأوسعها حيزا وأعلاها مكانا وأشرفها جوهرا وأنورها ضياء وإشراقا وألطفها جسما وكيانا والاحتياج إليها أكثر من الاحتياج إلى سائر الطبائع، ولا كون في العالم إلاّ بها ولا حياة ولا نمو ولا انعقاد إلاّ بممازجتها" (الشهرستاني، الملل والنحل، ج2 ص 308 دار ومكتبة الهلال بيروت 1998).

[1]- التكوين 19 / 23 -25.

[2]- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص 670 – 674 .

[3]- نذكر على سبيل المثال: البقرة 2 / 126، 201، آل عمران 3 / 16، 191، الأنفال 8 / 14

[4]- نذكر على سبيل المثال: فاطر 35 /36، الطور 25 /13، البينة 98 /9.

[5]- طه 20 /10 ، النمل 27 /8 ، القصص 28 /29.

[6]- العنكبوت 29 /24، الأنبياء 21 / 29.

[7]- العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، ط تبر الزمان تونس 2001 ، ص714.

[8]- انظر في دلالات مفهوم العجيب وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*،ص ص34.27. وحمّادي المسعودي، *متخيّل النصوص المقدّسة في التراث العربي الإسلامي*، دار المعرفة للنشر، ط1 2007

والخشية والحيرة كشأن سائر الظواهر العجيبة[1]، ويخرق باختراقه المكان والزمان والمادة قوانين الطبيعة، ويتسلّط على الناس أجمعين فيقلب أحوالهم رأسا على عقب، كان خليقا بأن يتشكّل من النار التي أوشكت أن تكون أصل كلّ عجيب[2].

ليست النار التي منها خلق شيطان الإسلام مادّة من الطبيعة غفلا، إنّما استثمرها القرآن بوصفها مادّة ثقافيّة مركّبة ذات ذاكرة زاخرة حفل تاريخها بالتجليّات العجائبيّة لها منزلة أثيرة في عالم الدين فهي صورة التجلّي الإلهيّ وهي علامة من علامات الإعجاز الربّانيّ ورمز التقبل القرباني وهي سوط العذاب الأخرويّ فقد عذّب الله الأمم "بالغرق والرياح وبالحاصب والرجم والصواعق وبالخسف والمسخ وبالجوع وبالنقص من الثمرات، ولم يبعث عليهم نارا، كما بعث ماء وريحا وحجارة وجعلها من عقاب الآخرة، ونهى أن يحرق بها شيء من الهوام، وقال لا تعذّبوا بعذاب الله، فقد عظّمها كما ترى[3]" وادخرها للحظة مؤجلة ومجهولة[1]

وإذا كان القرآن لم يحدّد على وجه الدقّة علاقة النار بإبليس ولا المفسّرون فإنّ الجمع بينهما يبني له على أيّة حال صورة مادّية طاقيّة. وهي طاقة تفعل في غيرها فتحوّل هيئات الأشياء. أمّا الصورة الماديّة فإنّنا نقدّر أنّها تتنزّل في إطار المفاضلة الدينيّة والفلسفيّة المتوارثة بين الماديّ والمجرّد. وهي مفاضلة استبطنها العقل التوحيديّ مطلقا واتخذ منها قاعدة بنى عليها نظاما أخلاقيّا وعقديّا ينيط الشرّ والرذيلة والمعصية والكفر في جزء كبير منهم بالجسد والطعام والشراب والصنم وغير ذلك من العناصر الماديّة، وينزّل الإيمان في عالم روحانيّ مجرّد وهذا أمر معقول في فضاء توحيديّ يشكّل فيه الله المجرّد الأوّل بامتياز.

تونس، ص ص 186.180.

[1]- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص27 -29. وانظر أيضا حمادي المسعودي، *متخيل النصوص المقدّسة في التراث العربي الإسلامي*، ص ص180 . 186.

[2]- انظر في شأن النار وتعظيمها ما أورده الجاحظ في *كتاب الحيوان* تحت عنوان" القول في النيران وأقسامها" ، مج2 ص ص170. 180

[3]- الجاحظ، *كتاب الحيوان*، مج 2، ص 172.171. وانظر أيضا:

Denise Masson, *L'eau, le feu, la lumière* ,édition Desclée de Brower, Paris 1985, p109.

وجاء في هذا البحث أنّ العهد القديم قد ذكر في قصّة خراب سادوم أنّ الله قد دمّرها بالنار والكبريت في حين أنّ النصّ القرآني لم يشر إلى استعمال النار وذكر وسائل أخرى مثل القذف بالحجارة وغيرها(ص 109). وهو ما يؤكد اختصاص النار في القرآن بالتجليات الأخروية وتنزهها عن الظهور في مجال التجربة الدنيويّة ، و وضعيّة المنع والامتناع هذه تخدم عجائبيّة حضورها التي تتجلى من خلال آيات العقاب يوم القيامة.

ويخضع التصوّر الطاقيّ الماديّ للشيطان الذي اقترحه القرآن وتبنّاه التفسير هذا المخلوق لسيطرة الموت، فالموت بما هو قوّة تدميريّة لا يبسط نفوذه الخارق إلاّ على الظواهر الماديّة، وهو ما يجعل إلغاء الشيطان بواسطة الموت أمرا ممكنا ومحتملا مادام يؤول إلى حقيقة ماديّة، والمادّة هي موضوع فعل الموت. ومن ثمّ فإنّ خلق الشيطان من مادّة يحقّق الفارق الضروريّ بينه واللّه ويجعل الله في منزلة أنطولوجيّة مفارقة فليس لله وجود ماديّ ولا حقيقة متحيّزة ولذلك فإنّ موته مستحيل.

تضطلع النار حينئذ بحكم اندراجها ضمن خانة المادي والمحسوس بوظيفة هامّة في هيكلة علاقة الربّ المتعالي بالعالم الأرضيّ. فالنار بوصفها مادّة خلق مرنة قابلة للتشكّل قادرة على الحركة وعلى اختراق الفضاء تمكّن الشيطان من الحضور والانتشار والتدخّل في أحداث العالم السفليّ. في حين أنّ الربّ المتعالي منزه عن التماس مع العالم المادي، إذ تعني صفة التعالي في معناها الأوّل موضعة الله فوق العالم وعلاالله.أخصّ موضعته فوق العالم الماديّ المحسوس، أي خارج حدود المعروف وخارج حدود التجربة، متنزها بذلك عن الحضور المباشر .إنّ كلمة التعالي تدلّ على المكان أو على وضعيّة من يوجد في ذلك المكان فيحيل التعالي على المتعالي، والمتعالي في الإسلام هو الله[1]. على أنّ التعالي ليست وضعيّة سلبيّة يتقبلها الربّ، لأنّ الربّ في ذاته وفي صفاته هو علّة تعاليه، وبفضل خصائصه الاستثنائية سما على الكون وتجاوزه[2]. إنّ المادّة التي تقتضي التشكّل وتحتمل عبء الحركة تشير إلى استعداد الشيطان استعدادا تكوينيّا للاضطلاع بالمهامّ التي ينيطها الخالق بعهدته، وتمنع هذه المادّة عينها الشيطان المخلوق من التعالي الذي يحتكره الله الخالق وحده. فهذا الرب المتعالي هو الذي يمثل المقدّس أفضل تمثيل[3].

وإذا ما نظرنا في فعل النار وجدناها تضاهي فعل الشيطان: إنّ النار تمثّل قدرة قويّة على التحويل. وهي قادرة على سلب الأشياء وجودها الماديّ. وهي مادّة مطواع قابلة للتشكّل قادرة على الحركة وعلى اختراق الفضاء[4] كالشيطان الذي يمتلك من التأثير ما به يخرج

1- Toufy Fahd, « la naissance du monde selon l'Islam », dans *La naissance du monde*, sources orientales I, édition du seuil , Paris 1959 ,pp239-241.

2- C .C .Lavaud, article « Transcendance » dans *Encyclopédie universelle*, les notions philosophiques ; Dictionnaire 2 ; P.U.F 2éme édition 1998 Paris.

3- Jean Luc Nancy, *Au fond des images*, édition Galilée, Paris 2003, pp11-12.

4- Denise Massson, *L'eau, le feu, la lumière*, p117.

الإنسان من وضع الإيمان وهو صيغة وجود إيجابيّ إلى وضع الكفر الذي يخرج عن الشرعيّة الدينيّة. إنّه السلطة التي تعيق الإنسان عن الإقامة في عالم الدين مطمئنّا، وهو الذي يزيّن إذ يوسوس في صدور الناس المحرّم والممنوع فيخلق الأزمة ويبعث حالة من التوتّر الدينيّ. إنّ النار والشيطان يضطلعان بمهمّة التحويل والسلب. وإذا كانت النار في سياقات أخرى تسير بفعل التحويل في اتجاه إيجابيّ فتردّ المدنّس مقدّسا وتحوّل المتوحّش إلى مثقّف فإنّ ذلك لا ينفي قدرتها على النفي والسلب سواء أكان موضوعها وضعا إيجابيّا أم سلبيّا. أمّا القدرة على التشكّل والتحوّل واتخاذ هيئات مختلفة فذلك قاسم مشترك بين النار والشيطان ينضاف إلى الفعل السالب.

إنّ النار مادّة مليئة بالحركة والمرونة، ورغم أنّ دالّ الحركة غائب فيها فإنّ أثره قابع في جلّ الأفعال التي تقترن بها. وهي إلى كلّ ذلك تمتلك القدرة على الاختراق كالشياطين التي تملأ الأرض وتنتشر في كلّ مكان. وهو إلى كلّ ذلك يخترق الجسد البشريّ الكثيف فيرقد على القلب، ويقف على العروق ومجرى الدماء، ويقيم في الفرج[1]. إنّه يخترق الجسد بمرونة ويتسلّل إلى المواطن التي منها تنضح العاطفة والشهوة والحياة فيعكّرها ويفسدها.

إنّ النار التي خلق منها الشيطان تتحوّل إلى قاعدة تأويل، إنّها تتحوّل من مجرّد عنصر ماديّ طبيعيّ محايد إلى رمز، وتتحوّل قراءة هذه العلاقة إلى بحث في ما تزخر به النار من دلالات تتقاطع مع متصوّر الشيطان الذي يقترحه النصّ القرآنيّ.

جذور التصور الناري للشيطان:

لقد صرّح النصّ القرآني بأصل الشيطان الناري . وهو تصور لا نجد له من نظير في غيره من النصوص الدينيّة المقدّسة، إذ لم يشر العهد القديم ولا العهد الجديد إلى عنصر هذا المخلوق، وإن كنا نقف في بعض السياقات على إشارات لا تبرز أصله التكويني إنّما تبرز كيفيّة تجليه أمام الخبرة البشريّة. من ذلك أنّ العهد القديم يشير في بعض الآيات إلى أنّ الشيطان يتخذ في بعض الحالات هيئة هبّة ريح. ويرى برنار تايسادر في مؤلفه « Naissance du diable » أنّ صورة الشيطان الهوائي قد تشكلت بوصفها نقيضا دينيا لنفخة الربّ يهوه نفخة الحياة،

---

[1]-" ذكروا أنّه يغوص في باطن الإنسان ويضع رأسه على حبّة قلبه، ويلقي إليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روي أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: إنّ الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدمّ ألا فضيقوا مجاريه بالجوع، وقال عليه السلام: لولا الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماوات" الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير مج1 ج1 ص 76.

وأشار إلى أنّ هذا التشكل الهوائي قد تجلى في كل من سفر الملوك الأوّل[1]، وسفر إشعيا[2]، وفي سفر القضاة [3]، وفي سفر صموئيل الأوّل[4]. وقد كانت نشاطات هذا المخلوق مقترنة في جميع هذه الأمثلة بالفساد. وأشار تايسادر إلى أنّ تمثل الشيطان في العهد القديم بوصفه مخلوقا هوائيا مقترنا بالريح يعود في تقديره إلى تأثيرات بابليّة. فقد اقترنت الأرواح الشريرة في عقائدهم بالرياح الضارة وتحولت العلاقة بينهما إلى علاقة تطابق.

أمّا العهد الجديد فقد أشار في بعض السياقات القليلة إلى تجليات ناريّة للشيطان. فقد جاء في سفر لوقا قول عيسى المسيح " رَأَيْتُ الشَيطانَ يَسْقُطُ مِنَ السَماءِ مِثْلَ البَرْقِ"[5]. وتدلّ هذا الآية على أنّ المخيلة الدينيّة في المسيحيّة استبطنت للشيطان أصلا ناريا ظهر في بعض مشتقاتها، ظهر في البرق. ومن غير المستبعد أن ينتقل هذا التمثل لعنصر الشيطان من المسيحيّة إلى الإسلام، فيتحوّل الشيطان من صورة تشبه البرق إلى مخلوق ناري، ويبدو أنّ القرآن قد توغل بهذا المعطى واستغله إلى أقصاه وحوّل النار إلى أصل أنطولوجي وعنصر تكويني نشأ منه الشيطان. ومن ثم فمن المرجح أن تكون صورة الشيطان الناري في القرآن متولدة من العلاقة التي أقامتها المسيحيّة بينه وبين لهيب البرق. وعلى أية حال فإنّ استثمار القرآن لهذا المعطى الذي بذله العهد الجديد يبدو أمرا طبيعيا ومقبولا لا سيما وأنّ المتصورات الدينيّة لا تنشأ من فراغ ثقافي وفكري، وذلك لأنها تستفيد ضرورة واحتمالا من التمثلات والنماذج السابقة أو السائدة.

1 .2 خلق الشيطان في التفسير:

1 .2 .1 في تفسير الطبري:

يساير الطبري في تفسيره المعطيات القرآنيّة المتعلّقة بخلق الشيطان، فقد تبنّى الصورة الطاقيّة التي رصدت له وسلّم بأنّه مخلوق من نار. وزيادة على ذلك لا يضع الطبري وجود الجنّ والشياطين موضع شكّ، فهذه القضيّة معطى لا يحتمل المساءلة. لذلك انطلق وهو يعالج قضايا خلقهم من التسليم بوجودهم على اعتبار أنّ ذلك بديهيّ. و يفسر الإعراض عن

1- 22/ 21 -22 .
2- 19/ 14 .
3- 9/ 23 .
4- 10/ 6
5- لوقا 10/ 18 .

التساؤل في دلائل الوجود بأنّ منظومة الطبري الفكرية مستغنية عن هذا الافتراض، فطرح سؤال الوجود والحقيقة الأنطولوجيّة والماهية ليس من مشاغله الفكريّة. إنّ صاحب "جامع البيان" مسكون بهاجس تفسير القرآن في ضوء الثقافة الدينيّة الرسميّة السائدة، وقد حاول هذا التفسير أن يبسط هيمنته ويستمدّ تماسكه وشرعيّته من رواية الحديث. لذلك سعى الطبري إلى جمع الروايات المتصلة بالقضيّة الواحدة جمعا لا يطلب التناسق ولا النظام قدر طلبه التفنّن في تقصّي الأخبار والانصراف إلى جمعها ما دامت تلك الروايات والأخبار لا تتطاول على الحدود الفكريّة التي يتحرك داخلها تفسيره.

يقرّ الطبري في تفسيره بأنّ الشيطان خلق من النار مسلّما بما ذكره القرآن. ولكنه مع ذلك لا يقاوم رغبته الجامحة في التفصيل والتخصيص والاختلاف فما جاء في القرآن مقتضب قليل لا يشفي الغليل، وهو إذ يفصّل ويخصّص ويخالف ما ورد في القرآن مخالفة جزئيّة أو كليّة يؤسّس لنفسه وضعيّة المفسّر العالم الذي يعرف ما يستعصي علمه على العوام من الناس.

يقول الطبري على لسان ابن عبّاس:" كان إبليس من حيّ من أحياء الملائكة يقال لهم الجنّ خلقوا من نار السموم من بين الملائكة[1]". و ليس تخصيص النار بالسموم محض تخييل، فللسموم في القرآن ذكر في سياقين سياق العذاب وسياق الخلق، لكن لا صلة له بخلق الشيطان. فقد اقترنت السموم بالعذاب[2] واقترنت بالحميم[3] وكانت العنصر الذي منه خلق الله الجنّ. جاء في الآية "والجَانَ خَلقناهُ مِن قَبلُ مِن نارِ السَمومِ"[4]. ينمي المفسّر الشيطان إذن إلى نار السموم إنماء يخالف ما ورد في القرآن، لأنّه يردّ الجنّ والشياطين إلى حقيقة أنطولوجيّة واحدة. ويتيح القرآن نفسه الجمع بين هذين المخلوقين، فقد حفّ بذكر الجنّ وتحديد طبيعتهم الأخلاقيّة ووظائفهم غموض شديد، فالجنّ في القرآن خلق مبهم غامض يعسر الظفر بمنطق خلقه ومسوّغا ت وجوده على نحو ما بيّنا آنفا[5].

لقد استتبع التصوّر الماديّ الطاقيّ للشيطان وسم هذا المخلوق ببعض خصائص

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج1، ص 261.

[2]- فمَنَّ الله علَيْنا وسَقانا عَذابَ السَمُومِ، الطور27/52. ويفسّر الطبري نار السموم في هذا السياق بعذاب النار.

[3]- وأصْحابُ الشِمالِ ما أصْحَابُ الشِمالِ في سَمُومٍ وحَميمٍ، الواقعة 56/ 42.41. ولا يقف الطبري عند تفسير السموم في هذه الآية ولكن يبدو أنّ العبارة تشير إلى عذاب النار.

[4]- الحجر 27/15.

[5] – انظر الفصل الأوّل من هذا البحث.

المخلوقات الحيوانيّة. فقد نسب إليه المفسّرون الطعام والشراب، وأقدروه على النكاح. يقول الطبري في تفسير الآية " أفتتَّخِذُونَهُ وذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِي[1]" : "كان من الملائكة بأن كان له ذرّية لما ركّب فيه من الشهوة واللّذة التي نزعت عن سائر الملائكة لما أراد الله به من المعصية"[2]. وأضاف الرازي:" اتّفقوا على أنّ الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون، يسبّحون الليل والنهار لا يفترون، وأمّا الجنّ والشياطين فإنّهم يأكلون ويشربون، قال عليه السلام في الروث والعظم: إنّه زاد إخوانكم من الجنّ"، وأيضا فإنّهم يتوالدون، قال تعالى: أفتتّخذونه وذرّيته أولياء من دوني"[3]. والملاحظ أنّ كلاّ من الطبري والرازي قد انطلق من إشارة القرآن إلى ذرّية الشيطان فعاملها معاملة الحقيقة، وبنى عليها تكاثر الشيطان عن طريق النكاح، في حين جرّدوا الملائكة من غريزة الجنس. ويبدو هذا التصور الذي حفظته مصنفات التفسير متطابقا مع تمثل اليهود للشيطان خاصة من خلال ما جاء في التلمود والمدراش. فقد أشير في كليهما إلى أنّ الشيطان مخلوق يطلب الطعام والشراب، ويتكاثر ويموت. وهو من هذه الناحية يتشابه مع الإنسان تشابها كبيرا[4].

وانطلاقا من هذه المعطيات نستنتج أنّ الشيطان لم يتصوّر خارج مجال الخبرة البشريّة. إنّه يُتمثّل بوصفه حيوانا يشارك بني آدم في جميع الحاجيّات البيولوجيّة والغريزيّة. ويعكس هذا التصوّر تمثّلا للعالم يقوم على التناظر بين الفضاء السماويّ العلويّ والفضاء الأرضيّ السفليّ، لذلك كان الشيطان سليل الأصل الناريّ ذي المهد السماويّ على شاكلة الإنسان يطلب إلغاء خوائه بواسطة الطعام و الشراب. فالقوّة الغاذية "هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلّل"[5]. وهو إلى ذلك كالبشر تماما يطلب إلغاء موته بواسطة النكاح. إنّه يتجلّى بوصفه مخلوقا ناقصا يطلب حاجيّاته في غيره. وهو مخلوق هشّ مادام موضوعا لفعل الموت يغالبه بوسائل عقيمة مثل التزاوج. ومن ثمّ لا يحصّن الأصل العلويّ الشيطان من النقص ولا من الهشاشة. ولا يتصور هذا المخلوق خارج خصائص المخلوق الدنيويّ الحي سواء أكان من البشر أم من الحيوانات.

---

[1]- الكهف 50/18.

[2]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1، ص264.

[3]- الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، مج 1، ص76.

[4]- Jean Soler, L'invention du Monothéisme, éditions de Fallois, 2002, p148.

[5]- زكريّا القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، الآفاق الجديدة، ط5 ، بيروت ، 1983، ص 376.

ومن الواضح أنّ هذا التصوّر الحيوانيّ للشيطان يلقي بظلاله على اللغة ذاتها، إذ تقترن النار التي خلق منها الشيطان واتحد بها باللسان فيقال: "لسان النار" واللسان من مكوّنات الجسد الحيوانيّ مطلقا، كما يقترن دالّ النار بدوّال أخرى تنتمي إلى معجم الطعام والإطعام، فيقال في الاستعمال اللغويّ "التهمت النار الهشيم"، وما الالتهام إلاّ تنويع لغويّ من تنويعات الطعام والأكل، كما يقال أيضا غذّى فلان النار بالحطب وفعل التغذية هو وجه آخر من وجوه الإطعام، ووجه آخر من وجوه الحاجة إلى موضوعه يكتمل به الفعل ويخرج من الإرادة إلى الوجود. إنّ الشيطان يماثل النار التي منها تشكّل، فهو يحتاج إلى الغذاء حاجة النار إليها. و يظلّ زيادة على ذلك عاجزا عن الفعل إذا ما افتقر إلى مجال يفعل فيه، فإذا ما ظفر بالنفس الضعيفة واطمأنّت إليه استبدّ بها كما تستبدّ النار بالأرض وقد كانت من قبل كامنة مفتقرة لمجال الفعل.

وإذا كانت النار التي تشكّل منها الشيطان تجعله مخلوقا ماديّا، فإنّ حاجته إلى الطعام والشراب والنكاح تجعله مخلوقا حيّا يمتلك الأدوات التي تجعل موته مستحيلا في العالم الأرضيّ. إنّه يتواصل في نسله مثلما تواصل آدم من خلال ذرّيته. ولعلّ هذه الأدوات التي اخترعها الخيال الدينيّ تجعل النظرة القرآنيّة معقولة يقبلها الفكر الدينيّ في يسر، فقد أنظر الله الشيطان إذ طلب منه إمهاله إلى يوم يبعثون حتّى يفعل في البشر فعله اللعين. وذلك بعد أن غرّر بآدم وحوّاء فأطردوا جميعا من الجنّة. جاء في الآية:" قَالَ أَنظِرنِي إِلى يَومِ يُبعَثونَ قَالَ إِنَّكَ مِنَ المُنظَرِينَ"[1]. ولكنّ القرآن لا يعرّف متلقيّه بوسائل النظرة، ولا يقترح حلاّ عمليّا يفسّر استمرار الشيطالبشريّ،رض وهو المخلوق المفرد الهشّ، ولا يعلّل المجاز الذي انتقل به الشيطان من الإفراد والواحديّة إلى الكثرة والتعدّد. لكلّ هذا الاقتضاب والغموض اقترح المفسّرون التوالد لتعليل استمراريّة الشيطان في الفضاء البشريّ، وأضافوا إليه الطعام والشراب بما أنهّما من شروط الحياة ومن متطلّبات كلّ مخلوق حيّ.

ويتنزّل إقدار الشيطان على النكاح بسياق آخر شديد الصلة بمعاقبة الله إبليس وآدم وحوّاء بعد خرق الحظر الذي فرضه الله عليهم جميعا. فقد أشار الطبري إلى أنّ الله ركّب فيه الشهوة واللذّة لمّا أراد به المعصية ونزعها من سائر الملائكة[2]، وبذلك تكرّم الملائكة بتجريدها من الغريزة ويبتلى الشيطان بتركيبها فيه. وتصبح الغريزة الجنسيّة علامة فارقة تميز الملائكة عن الشياطين وتفصل

---

[1]- الأعراف 14/7، 15.

[2]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص 264.

بينهما.

1. 2. 2 في تفسير الرازي:

لقد اخترنا أن نوسّع أفق بحثنا في قضيّة خلق الشياطين وذلك بالرجوع إلى تفسير الرازي "مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير" . ورغم أنّ الأنموذج الذي نعتمد عليه في هذا البحث هو "جامع البيان في تأويل القرآن" للطبري، فإنّ صيغة الموضوع تسمح لنا منهجيّا بمقارنة هذه المدوّنة بنظرائها طالما حققّ ذلك مطلب العمل في تقصي تشكل بعض المتصورات الدينيّة في الإسلام وتطورها. وقد اخترنا "مفاتيح الغيب" للفخر الرازي نظرا إلى معالجته هذه المسألة وفق زاوية نظر تخالف ما اقترحه الطبري. فقد نأى الرازي بالطرح عن البداهة حتّى تشعّبت القضيّة وتقاطعت فيها مسالك معرفيّة كثيرة مثل المنطق والفلسفة وعلوم المكاشفات وعلم النفس القديم. فتوهّج الإشكال بعد أن تسلّطت عليه أضواء من غير الثقافة النقليّة. وتجلّى الرازي في مدونته يقارع أخبار الطبري ويختبرها بالسؤال ويعرّي تناقضاتها فإذا ما أوشكت تلك الأخبار على التهاوي عاد أعقابه يهادن سنّة الفكر الدينيّ ويسلّم بحجّية الخبر. ولعلّ هذا الحوار الذي أردنا الوقوف عنده بين الطبري والرازي يعود إلى انتمائهما إلى اتجاهين مختلفين في التفسير: فالطبري يعتبر ممثّل التفسير بالمأثور وحامي حمى الخبر والرواية[1]، أمّا الرازي فيبدو أنّه لم يجد في الثقافة النقليّة ما يقنع به، لذلك نهل تفسيره من روافد معرفيّة أخرى كثيرة فضلا عن المعرفة النقليّة[2].

والملاحظ أنّ خلق الجنّ والشياطين قد استأثر باهتمام الرازي وخالف فيه منهج المتقدّمين من المفسّرين. وهو اختلاف لم نعثر له على كبير أثر في مصنّفات التفسير الأخرى حتّى ما انتسب منها إلى غير الثقافة السنيّة. فقد وجدنا الطبرسي مثلا في تفسيره لبعض آيات خلق الجنّ والشياطين يردّد من الأخبار ما أورده الطبري في السياق نفسه فلا اختلاف بينهما إلاّ الإسناد. فاتجاهات التفسير لا تتحدّد بالاختلافات المذهبية فحسب، ولكنّها تتحدد أيضا وفق طبيعة المقاربة والروافد المعرفية المسخّرة لأداء هذه المهمّة.

وإذا كان الطبري يعالج في تفسيره خلق الجنّ والشياطين انطلاقا من التسليم بوجودهم، فإنّ الرازي لا يتوانى عن عرض موقف المشككين في ذلك من أجل الردّ عليهم، رغم أنّ التسليم بوجود هذه المخلوقات لم يكن موضع اعتراض ولا إنكار، فقد تقبّل العقل الدينيّ

---

[1]- محمّد حسين الذهبي، *التفسير والمفسرون* ج1، ص ص 204-209.

[2]- المرجع نفسه ج1ص277 . 282 .

هذه العناصر ببداهة شديدة. يقول: "فمن الناس من أنكر الجنّ والشياطين[1]" دون أن يعيّن هؤلاء المنكرين. ولعلّ الأمر لا يعدو أن يكون مجرّد افتراض استدعاه شغف الرازي بفنون الجدل والمناظرة. وانطلق في معالجة هذه المسألة من البحث في ماهيّتها، لأنّ تحديد ذلك مطلب أساسيّ في بنية المعرفة قديما. فمعرفة طبيعة المخلوق هي التي تحدّد حقيقته ومنزلته ووظيفته في الوجود[2]. و يُخرج الرازي المسألة بطرحه هذا الإشكال من حدود الأفق الديني ويعرضه باعتباره إشكالا فلسفيّا بالدرجة الأولى. ومن ثمّ يتجرّد الجنّ والشياطين من الحصانة الدينيّة التي تمنع الفكر الدينيّ من التوغّل في قضايا الماهية والجنسيّة والتشكّل والمثول في العالم السفليّ و قنوات الاتصال بين البشريّ والروحيّ السماويّ وطرائق الإدراك إلى غير ذلك من الإشكاليات، ويتحرّر العقل من التسليم بعجز أدواته عن تعقّل أسرار الخلق التي تقوم برهانا على عظمة الخالق، ويتحوّل الجنّ والشياطين إلى موضوع يقبل الاختبار وينفتح على العقليّات وعلوم المكاشفات.

وانطلق الرازي بتحليل حجج المنكرين لوجود الجنّ والشياطين. أمّا الحجّة الأولى فمدارها أنّ الشيطان ليس بجسم كثيف ولا هو جسم لطيف. إذ لا تناسب لطافة الجسم ما ينسب له من قدرة على الأعمال الشاقّة. كما أنّ الريح العاصفة لا تترك فيه أثرا، لذلك بطل أن يكون من الأجسام اللطيفة. أمّا ثانية حجج المبطلين لوجود الشياطين والجن فانعدام آثار الاتصال والمخالطة بين هذه المخلوقات والبشر سواء أكانت تلك الآثار إيجابيّة أم سلبيّة. أمّا ثالثة الحجج فتتمثّل في أنّ الحسّ والخبر والدليل لا يدلون على وجود هذه المخلوقات[3].

وبعد أن عرض الرازي موقف هذه الطائفة راح يطيح بالحجّة تلو الحجّة منتهجا منهج المناظرات الكلاميّة مسترفدا في ذلك روافد معرفيّة يونانيّة.

الجن والشياطين جواهر مجرّدة من الجسميّة:

عمد الرازي إلى نفي الجسميّة عن هذه المخلوقات لكي يبطل حجّة منكري وجود الجن والشياطين. فالشياطين والجنّ جوهر مجرّد عن الجسميّة، وللناس في هذا الرأي مذاهب: يذهب أوّلها إلى أنّ الملائكة والشياطين لا تعدو أن تكون عين النفوس الناطقة البشريّة المفارقة للأبدان. وهذا يعني أن لا وجود لهذه العناصر خارج الإنسان، فهي جزء من مكوّناته الباطنيّة.

---

[1]- الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب مج 1, ص70.

[2]- المصدر نفسه، مج1 ج1 ص 70.

[3]- المصدر نفسه، مج1 ج1 ص 71.

وتنقسم هذه الجواهر المجرّدة إلى جواهر خيّرة وأخرى شريرة. فإن كانت خيّرة فهي الملائكة الأرضيّة، وإن كانت شريرة فهي الشياطين الأرضيّة.

ويرى فريق ثان ممن يقدرون أن الجنّ والشياطين جواهر خالصة من الجسميّة، وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشريّة، أنّهم ليسوا بأجسام كثيفة ولا هم أجسام لطيفة ولكنّهم "جوهر مجرّد عن الجسميّة وعلائقها، وجنس مخالف لجنس النفوس الناطقة البشريّة"[1]. وهذا التصوّر لا يردّ هذه المخلوقات إلى مخلوقات أرضيّة متّصلة بالأبدان وأخرى مفارقة سماويّة خالصة. فهذه المخلوقات لا تصنّف حسب هذا الموقف وفق تموضعها من الأرض والسماء واتصالها بهما، إنّما يخضع هذا الجوهر المجرّد لمعيار آخر في التراتب والتفاضل هو المعيار الأخلاقي. إذ ينقسم الجنّ إلى فرع طاهر نورانيّ تتشكّل منه الملائكة الأرضيّة، وجنس خبيث شرّير تتشكّل منه الشياطين المؤذية، ويتّصل الجوهر النورانيّ بالنفوس البشريّة الطاهرة وتتصل الشياطين المؤذية بالنفوس البشريّة الخبيثة الكدرة فينضمّ كلّ جنس إلى ما يناسبه، وعلّة الضمّ هي الجنسيّة. ويردّد هذا الموقف صدى ثقافة الرازي الأشعريّة، إذ تتوارى نظريّة الكسب في ثنايا تفسيره للسلوك البشري ويتسلّل الموقف الكلاميّ العقائديّ إلى علم التفسير، فوفق ما تقدّم ليس للإنسان في حدّ ذاته قدرة على شرّ ولا على خير، إنّما يقدر الإنسان على كليهما حسب ما ركّبت عليه النفس من طبع، وحسب اتصالها إمّا بالجواهر الطاهرة أو بالجواهر الخبيثة.

أمّا الموقف الثالث الذي ينكر الجسميّة عن الجنّ والشياطين دون أن ينكر وجودها فيرى أنّها أرواح مجرّدة فلكيّة إذ لا وجود للأرواح السفليّة. على أنّ هذه الأرواح المجرّدة الفلكيّة ليست كتلة متجانسة متماثلة بل هي "مختلفة بجواهرها وماهيّاتها"[2]. وتتعلّق هذه الأرواح بالأفلاك تعلّق الأنفس البشريّة بالأبدان. فيؤثر الروح المقيم بالفلك فيه ويتعدّاه ذلك التأثير ليشمل العالم كلّه، وتنبعث من تلك الكواكب خطوط شعاعيّة تتصل بكلّ جوانب العالم وأجزائه و" بواسطة الخطوط الشعاعيّة المنبثّة من الكواكب الواصلة إلى أجزاء هذا العالم تحدث في تلك الأجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو، وهذه النفوس كالأولاد لتلك النفوس الفلكيّة. ولمّا كانت النفوس الفلكيّة مختلفة في جواهرها وماهيّتها فكذلك النفوس المتولّدة من نفس فلك زحل مثلا طائفة، والنفوس المتولّدة من نفس فلك المشتري

---

[1]- المصدر نفسه، مج 1، ج1، ص72.

[2]- المصدر نفسه، مج 1 ، ج1، ص72.

طائفة أخرى، فتكون النفوس المنتسبة إلى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة إلى روح المشتري"[1].

لقد حاولت هذه المقترحات التي أنكرت الجسميّة عن الشياطين والجنّ وأرجعتها إلى جواهر محض أن تبرّر تدخّل هذه العناصر في الحياة البشريّة وفاعليّتها فيها[2]. وكان الجمع بين المبدأ الفلسفي والمعطيات العقديّة أمرا معضلا أحوج أصحاب هذه المواقف إلى حيل فلسفيّة كثيرة لا تخلو من مواطن ضعف.

الجن حقيقة ماديّة:

اختلفت الأطروحات التي اقترحها الرازي المتعلّقة بماهية الشياطين والجنّ وخلقهم ممّن اعترضوا على الجسميّة وأنكروها. فقد تفرّعوا شيعا ومذاهب: فمنهم من سار على مذهب الفلاسفة ومنهم من سار على مذهب المناطقة وأهل القياس ومنهم من علّق الأمر بالعلوم الفلكيّة وبتأثيرات الكواكب. على أنّ جميع هذه المتصوّرات على تباين مشاربها قد اجتهدت جميعا في عقد الصلة بين هذه المخلوقات والعالم الأرضيّ، وحاولت اختراع وسائط تتوثّق بها الروابط بين هذه الجواهر المجرّدة من عوارض الأجسام والفضاء السفلي البشري.

غير أنّ التصوّرات التي تعتبر الجنّ والشياطين جواهر مجرّدة عن الجسميّة تعبّر عن تصوّرات النخبة المثقفة التي لا تستجيب إلى حاجة الدين إلى التجسيد والتمثيل. إنّها تصوّرات العلماء والفلاسفة الذين انشغلوا عن ميول العامّة بمنطق خطابهم وتحصّنوا بمعارفهم الفلسفيّة من الانخراط التلقائيّ في منتجات المخيال الشعبي، ولكنّهم احتاجوا مع ذلك إلى الإقرار بتمظهرات ماديّة لهذه الجواهر حتّى تظلّ الصلة قائمة بين الأرض والسماء وحتّى ينسجم العقل الدينيّ مع مسلّماته العقديّة التي تؤكّد تدخّل هذه المخلوقات بأمر من ربّها في مسار حياة الناس فكانت الجنّ والشياطين جواهر ولكنّها إذ تتدخّل في العالم السفليّ تتخذ هيئات أخرى تنفذ من خلالها إلى التاريخي. ومن ثمّ ينصاع العقل الفلسفيّ مكرها لمسلّمات الدين العقديّة التي فرضت هذه المخلوقات بوصفها عناصر لا تتمظهر في هيئاتها الحقيقيّة ولكنّها في الوقت نفسه ذات تأثير ملموس في حياة البشر. وبهذا يتناقض أصحاب هذا الموقف حين ينطلقون من الاعتقاد في طبيعة هذه الخلق الروحانيّة الجوهريّة الملكوتيّة من جهة وينتهون إلى اختراع الحيل الفلسفيّة التي تجعلها جزءا فاعلا في العالم الماديّ متجلّيا فيه دوما

---

[1]- المصدر نفسه، مج1 ، ج1 ص 72.

[2]- المصدر نفسه الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

على صورة ماديّة[1].

إنّ حضور الجنّ والشياطين على هيئات ماديّة ضرورة لأنّهم الشهود على الغائب الأكبر، ولأنّهم شرط من شروط تعاليه.

وفي هذا السياق يعرض الرازي موقف القائلين بجسميّة الجنّ والشياطين ولعلّه التصوّر الرائج عند جلّ المسلمين من بعد أن عرض مواقف منكريها. ويرى هؤلاء أنّ الجنّ "أجسام هوائيّة أو ناريّة"[2] ذات أحجام ومقادير، ولكنّها مفارقة لسائر الأجسام نظرا إلى اتصافها باللطافة وبقدرتها على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة. ورغم أنّ هذه الأجسام خاضعة لقانون الحجميّة والمقدار فإنّها تقدر على النفاذ إلى بواطن الناس وعلى التصرّف فيها.

ويعلّل أصحاب هذا الرأي قدرة الجنّ على النفاذ إلى غيرهم من الأجسام بقياس متهافت لا تبرّره إلاّ بنية المعرفة قديما[3] . ولكن إذا عجز القياس عن تفسير اختراق الجسم للجسم منطقيّا فإنّ النظر في مادة الخلق من شأنه أن يفكّ هذا التناقض. إنّ الجنّ التي يدرج ضمنها الرازي الشياطين خلقت وفق هذا التصوّر من هواء أو من نار وتشكّلت أجساما هوائيّة أو ناريّة، والملاحظ أنّ هاتين المادّتين من أقلّ عناصر الطبيعة كثافة ومن أقدرها على الاختراق والنفاذ. إنّ كلا من الهواء والنار طاقة مفتقرة للشكل، ولعلّ هذا الافتقار الأساسيّ هو الذي يسمح بمبدإ اختراق الكثيف والمتشكّل مثل الجسد البشريّ. وبهذا تمكّن مادّة الخلق من اختراق الجسميّ للجسميّ نظرا إلى اتسامها بالطواعيّة، وتجرّدها من الشكل وتخفّفها من الكثافة. وإذا كان بعض هذا التصوّر يستند إلى المعطيات القرآنيّة حول خلق الجنّ فإنّ بعضه الآخر لا يعدو أن يكون استنتاجا مردّه تأويل "نار السموم" التي أشار إليها القرآن في خلق الجنّ

---

[1]- من خصائص الجوهر الميتافيزيقيّة أن لا يطاله التغير والتبدّل إلاّ بصورة طارئة ووقتيّة، والحال أنّ الجنّ والشياطين وفق تصوّر منكري الجسميّة لا يتجلونّ مطلقا في العالم الأرضيّ إلا بعدّ أن يفارقوا هيئاتهم الأصليّة المجهولة ، فهم إذن عرضة لتغيّرات متواصلة وكثيرة وليس هذا من خصائص الجوهريّ. انظر في هذا مدخل « ESSENCE » في:

Vocabulaire Technique et critique de la philosophie, PUF, 1960,8éme édition revue et augmentée,p30.

[2]- الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، مج1، ص 73.

[3] -" إنّ النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة في بواطن الأحجار والحديد، وتخرج من الجانب الآخر، فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة؟ وعلى هذا التقدير فإنّ الجنّ تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرّف فيها، وإنّها تبقى حيّة فعّالة مصونة عن الفساد إلى الأجل المعيّن والوقت المعلوم." الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ،مج 1، ص73.

بالريح. وإذا كانت الأشكال تمظهرا يمكن أن يتسلّط عليه العقل بواسطة الحواسّ فيدرك فإنّ افتقار الجنّ للشكل يمنع الفكر البشري من السيطرة عليه، فتظلّ هذه المخلوقات جنا وشياطين على جسميّتها خارج إدراك العقل وتظلّ حالة زئبقيّة تصعب السيطرة عليها، وتظلّ رغم قدرتها العجيبة على التشكّل في أشكال مختلفة بلا شكل.

رغم اهتمام المفسرين بجميع اتجاهاتهم في التفسير بمسألة مادّة خلق الشيطان فإنّ إثارة هذه المسألة لم تتجاوز السياقات التي ورد فيها حديث الخلق، في حين لم يستثمر الأصل الناري في تمثيل الشيطان إذ حلّ بالأرض إذ لم يشتق المفسرون للشيطان صورة ناريّة ولا عقدوا بينه وبين اللهب صلة إذ قصوا على الناس فعله بينهم وسبله في غوايتهم ومكائده العديدة التي كادها للأنبياء ولغيرهم، بل تمثل الشيطان في كثير من الأحيان في صورة حيوانيّة. فكان حيّة رغّبت آدم في الشجرة المحرّمة[1]، وكان برذونا ركبه عمر فأبى الحركة[2]، وكان له في غير كتب التفسير تشكلات حيوانيّة متنوعة. ولم تستثمر هذه المتصورات النار لتصنع للشيطان صورة مرتبطة بها على نحو مباشر. كما تجلّى الشيطان أيضا في مظاهر بشريّة. فاتخذ صورة الشيخ النجدي إذ أزمعت قريش الفتك بمحمّد، واتخذ في رواية أخرى صورة سراقة بن جعشم[3]، كما اتخذ هيئات أخرى هي أقرب إلى الآثار النفسية منها إلى التمثلات الماديّة مثل النسيان[4] والخوف[5] والتمنيّ والشكّ[1].

---

[1]- " عن ابن عباس قال: إنّ عدوّ الله إبليس عرض نفسه على دواب الأرض أيّها يحمله حتّى يدخل الجنّة معها ويكلّم آدم وزوجته ، فكلّ الدواب أبى ذلك عليه حتّى كلّم الحيّة فقال لها : أنت في ذمّتي إن أنت أدخلتني الجنّة، فجعلته بين نابين من أنيابها ثمّ دخلت به فكلّمهما من فيها، وكانت كاسية تمشي على أربع قوائم فأعراها الله وجعلها تمشي على بطنها". الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج1 ص 275.

[2]- " قال عمر بن الخطاب رحمة الله عليه: وركب برذونا فجعل يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد إلاّ تبخترا فنزل عنه وقال: ما حملتموني إلاّ على شيطان، ما نزلت عنه حتّى أنكرت نفسي" ، الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج1 ص 76.

[3]- "خرج النبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلى بدر وهم يردون يعترضون عيرا لقريش، قال: وخرج الشيطان في صورة سراقة بن جعشم حتّى أتى أهل مكّة فاستغواهم وقال: إنّ محمّدا وأصحابه قد عرضوا إلى عيركم وقال: لا غالب لكم اليوم من الناس من مثلكم وإنّي جار لكم أن تكونوا على ما يكره الله". الطبري ، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 6 ص 186.

[4]- يتجلى حضور الشيطان من خلال أثر النسيان في قصّة موسى مع الخضر، الطبري "جامع البيان في تأويل القرآن" مج 8 ص 255.252.

[5]- نستدل على ذلك مثلا بتأثير إبليس في نفس أم موسى لمّا ألقت بابنها في النهر، فإذا بالشيطان يظهر ليوقع

2. خلق الملائكة في التفسير:

لئن حظي كلّ من الجنّ والشياطين بقرائن قرآنيّة تحدّد المادّةالقرآن.قوا منها، فإنّه لا شيء من القرآن يشير إلى مادّة خلق الملائكة[2]. لذلك افترض المفسّرون أن تكون خلقت من نور رغم انعدام ذلك في القرآن[3]. فقد جاء في تفسير الطبري رواية عن ابن عباس قوله: "خلقت الملائكة من نور"[4]. ولكنه لم يستبعد أن تكون الملائكة قد خلقت من غير هذه المادّة فقد قال:" غير مستنكر أن يكون الله جلّ ثناؤه خلق أصناف ملائكته من أصناف من خلقه شتّى، فخلق بعضا من نور وبعضا من نار وبعضا مما شاء من غير ذلك "[5]. و يعتبر هذا التأويل مقبولا بحكم غياب نصّ يحدّد مادّة خلق الملائكة، ومع ذلك فإنّ الطبري يفترض أنّ الخلق لا بد أن يتأسس انطلاقا من مادّة طبيعيّة يعالجها الله فيخلق الموجودات. إذ لا يتصور المفسر الخلق إلاّ بوصفه تحويرا في هيئة موادّ أوّليّة وضربا من الإحداث[6]. إنّه لا يجزم بشأن المادة التي خلقت منها الملائكة فتلك مسألة ثانويّة ولكن المسلمة التي لا يناقشها مطلقا فتمثُل الخلق بوصفه تشكيلا جديدا لعنصر بدئيّ، ولا يختلف خلق الله بمثل هذا التصور عن صنيع البشر ومنتجاتهم.

ولعلّ هذا التصوّر يكشف تمثّل المفسّرين للخلق إذ لا يقبل العقل الدينيّ الخلق من غير مادّة، فكلّ خلق إنّما هو إحداث في عنصر من العناصر الموجودة بصورة قبليّة. وكلّ مخلوق ينبغي أن يرجع إلى أصل مادّي أو مجرّد ينتسب إليه فلا خلق من هباء، إنّما يكون الخلق ضرورة انطلاقا من شيء ما. ولعلّ هذا التمثّل لعمليّة الخلق وافتراض مادّة بدئيّة منها

فيها الندم والخوف على تفويتها في ابنها داعيا إياها ضمنيا إلى مخالفة الأمر الإلهيّ ، انظر القصة مفصلة في " جامع البيان في تفسير القرآن" مج 8ص ص 414. 415.

[1]- روى الطبري "أنّ إبراهيم لمّا رأى الحوت الذي بعضه في البرّ وبعضه في البحر قد تعاوره دواب البرّ ودوابّ البحر وطير الهواء ألقى الشيطان في نفسه، فقال: متى يجمع الله هذا من بطون هؤلاء ؟ فسأل إبراهيم حينئذ ربّه أن يريه كيف يحيي الموتى لعاين ذلك عيانا" الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن ، مج 3 ص 260 .

[2]- Toufy Fahd, «la naissance du monde selon l'Islam », dans La naissance du monde, sources orientales I, édition du seuil ; Paris 1959 ,vp259.

[3]- Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus : l' Islam de Mahomet*, p207.

[4]- الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، مج 1 ص 262.

[5]- المصدر نفسه ، مج 1 ص 264.

[6]- محمّد عجينة، موسوعة أساطير العرب، خاصة الفصل الثاني، أساطير الخلق والأصول، ج1 ، ص ص115 . 182.

يتشكّل المخلوق لا تفسّر إلاّ بتأثير الخبرة البشريّة في تمثّل العالم السماويّ إذ يتمثّل الإنسان ربّه على شاكلته لذلك يجد أنّ خلق الإله السماويّ مثل خلقه الدنيويّ يحتاج إلى عنصر تكوينيّ أوّليّ. والملاحظ أنّ هذه التصورات تتجاهل نظاما آخر في الخلق أشار إليه القرآن في عدد من المناسبات هو الخلق بالكلمة أو الخلق بـ" الكن" رغم مركزيته وتواتره في سياقات قرآنيّة كثيرة[1]. ويعود هذا التجاهل في رأينا إلى تعارضه مع حاجة أفهام الناس وتمثلاتهم إلى تجسيد الأحداث المتعلقة بالزمان الأوّل وتصويرها على نحو يناظر تجاربهم اليوميّة أو يستعين بها في تشكيل تصوراتهم. فالخلق بالكلمة خلق يقوم على تجريد الإرادة الإلهيّة وهو خلق مستغن عن الأدوات الماديّة لا يشابه تشكيل الناس لحاجياتهم[2]، والتجريد ترف فكري تستغني عنه العامة التي تبدو أحوج إلى التجسيد والتمثيل منها إلى التجريد.

افترض المفسّرون أنّ الملائكة خلقت من النور محدثين بذلك الفارق الضروريّ بينها وبين الشيطان الذي خلق من النار. والمتأمّل في علاقة رمزي النور والنار يلاحظ وثاقة الصلة بينهما، إذ يوشك الواحد منهما أن يكون علّة الآخر، ويكاد يتحوّل هذا إلى قرينة تدلّ على وجود ذاك[3]. إلاّ أنّ الفرق بينهما هو الفرق بين ماهيتين مختلفتين، فلئن كان من الممكن وضع النار في خانة المادّة فإنّه من غير الممكن أن ندرج النور فيها بنفس اليقين لأنّ النور عنصر أثيريّ لا تلغيه إلاّ المخالطة. فهو مختلف عن المادّة رغم أنّه متولّد منها. ولذلك يبدو النور رمزا أليق بالدلالة على الأشياء المجرّدة والخالصة، لذلك قرن المفسّرون الملائكة بها وجعلوها سليلة عنصر يتعالى على التحيّز وعلى الحواسّ. فالنور عنصر سام جدير بأن تتولّد منه الملائكة المطيعة، أمّا النار فعلى قداسة حضورها وفعلها في التراث الدينيّ فإنّها تبدو أقلّ كفاءة في الدلالة على المقدّس من النور.

إنّ النور يعبّر بكفاءة على المجرّد الذي لا يقبل التشكّل ولا يمكن أن يتحدّد بوضوح،

1- " وإذا قضى أمْرًا فإنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فيَكُونُ" البقرة 2 / 177، ويتكرر نفس معنى هذه الآية في الآيات التالية: آل عمران 47/3 . 59 ، الأنعام 6 /73 ، النحل 16/ 40 ، مريم 19 /35 ، يس 36 / 82 ، غافر 40 / 68 .

2 - محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب*، ج1، ص148 .

3- " للنار والنور أصل واحد في اللغة مشترك. ولئن تقابلت النار مع الماء مبدئيا على أساس التضاد لاختلاف طبيعة كلّ منهما بردا وحرارة ورطوبة وجفافا وحركة بالنزول والصعود فإنّا لا نعدم شبكة من العلاقات تصل بينهما سواء من حيث هما رمزان عند العرب أو عند سائر البشر في مختلف الأنظمة الرمزية التي ينشئونها لأنسنة الواقع والسيطرة عليه وتجاوزه في آن خاصّة في الأساطير". محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب*، ج1، ص 263.

لذلك وصف الله نفسه بأنّه نور[1]، فكان النور هو الوسيلة اللغويّة التي أخرجته من الغياب إلى الحضور ودلّت على طبيعته المجرّدة. إنّ النور هو المادة التي استعارها الله ليعبر بها عن نفسه، ولم يشر مطلقا إلى وجود مخلوق تشكل من نفس هذه المادة سعيا إلى ترسيخ غيريّته عن فئة المخلوقات. ومع ذلك فإنّ التفسير قد ردّ الملك المخلوق إلى متعلق من متعلقات الخالق، فجعل الملائكة نورا مثل ربّها، وتجاهل انفصال الله الكلي عن مخلوقاته، و اقترح في مقابل ذلك تمثلا يعزّز وحدة الخالق مع هذه المخلوقات النورانيّة بحيث يمثلان مجتمعين قطبا متجانسا بحكم اشتراكهم في مادّة النور سواء أكان هذا النور حقيقة أنطولوجيّة أم مجرّد تمظهر. ولعلّ طاعة الملائكة اللامشروطة للإرادة الربانيّة هي التي تسمح بتشكيل هذه القطبيّة النورانيّة، في مقابل النار ومخلوقاتها.

ولا يستبعد الناظر في التشكيل النورانيّ للملائكة عند المفسّرين المسلمين أن يكون مصدر هذا التمثّل فارسيّا، فالنور رمز عريق في عقائد المجوس وفي الفكر الديني الثنويّ. أمّا زرادشت وأتباعه فيعتقدون أنّ الربّ أهورامازدا كان قد خلق في أوّل الزمان من النور الأميشا سبينتا الستة وهي مخلوقات اضطلعت بوظائف دينيّة تضاهي ما كلّفت به الملائكة في القرآن، وتحف هذه الكائنات به وتنفذ إرادته وتخضع له بحكم علاقة المخلوقيّة. فشكل أهورا مزدا الربّ الخيّر وأعوانه المخلصون نسقا نورانيّا مقدّسا يناقض النسق الظلاميّ الضديد الذي يمثّله أهريمان وأعوانه[2].

وإذا كانت النار عنصرا تقترن تمظهراته بالقصص العجيبة الغريبة وينطوي على وشائج وثيقة تصله بالعالم السماويّ المقدّس، فإنّ النور كذلك عنصر أثير في العالم السماويّ لا سيما في التراث الدينيّ التوحيديّ السامي. فقد كان النور في أسفار العهد القديم رمز الحياة[3] والخلاص[4]. وكثيرا ما تمثّل المؤمنون يهودا ونصارى الربّ على هيئة نورانيّة. فقد جاء في أحد المزامير المنصرفة إلى التضرّع والابتهال:" مَا أَكْثَرَ الذينَ يَقُولونَ لَيْتَنَا نَرَى الخَيْرَ فَيا رَبُّ يا إِلَهَنا

---

[1]- سورة النور 35/24.

[2]- Henry Corbin, *corps spirituel et terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran Shiite*, ed Buchet/chastel ; Paris 1979, p 39.

[3]- " مَنْ أَحَبَّ الرَبَّ يُبْغِضُ الشَرَّ فالرَبُّ يَحْرُسُ حياةَ أَتْقِيائِهِ ومِنْ أَيْدِي الأشْرارِ يُنْقِذُهُمْ النورُ يَشْرِقُ عَلى الصِدّيقِ والفَرَحُ عَلى مُسْتَقِيمِ القَلْبِ". مزمور 11.10/97.

[4] - " الرَبُّ يَحْكُمُ بَيْنَ الأُمَمِ ويَقْضِي لِشُعوبٍ كَثِيرينَ فَيَصْنَعُونَ سُيوفَهُمْ سِكَكًا ورِمَاحَهُمْ مَناجِلَ فَلا تَرْفَعُ أُمَةٌ عَلى أُمَةٍ سَيْفًا وَلا يَتَعَلَّمُونَ الحَرْبَ مِنْ بَعْدُ فَيا بَيْتَ يَعْقُوبَ تَعَالَوا لِنَسْلُكَ في نُورِ الرَبِّ". إشعيا 3/2 .5.

ارْفَعْ عَلَيْنَا نورَ وَجْهِكَ"[1] . وجاء في سياق آخر ما يلي:" يُنْبُوعُ الحَياةِ عِنْدَكَ وبِنورِكَ نُعايِنُ النورَ"[2] . وتدل هذه الأمثلة على أنّ الربّ يتخذ عند العبرانيين تجلياتٍ نورانيةً مقدّسة. وقد اتسع مجال استعمال الرمز النورانيّ في نصوص العهد الجديد واقترن حضوره بعالم الظلمات الضديد متأثّرا في ذلك بأفكار دينيّة إيرانيّة المنشأ وبتصوّرات بعض الفرق اليهوديّة المتأخّرة[3]. ولكن رغم أهميّة الرمز النوراني في التعبير عن المقدّس فإنّ العهد القديم و العهد الجديد لا يشيران إلى مسألة خلق الملائكة من نور، ولكن كلا من المد راش والتلمود يؤكدان أنّ الملائكة ليست مخلوقات ماديّة فهي مستغنية عن الطعام وعن الشراب وعن الجنس. وهي رغم خصائصها هذه مختلفة عن الله اختلافا جوهريا[4].

افترض الطبري إذن أنّ الملائكة خلقت من النور، لأنّ النور عنصر شديد الانتساب إلى عالم المقدّس فهو يدلّ عليه بكفاءة عالية[5]. وفضلا عن الدلالة الدينيّة للعنصر النورانيّ، يحوّل النور الملائكة إلى مخلوق يدرك بواسطة الصور المتخيّلة المركّبة في التجلّيات المحسوسة. غير أنّ النور بما له من خصائص يسهّل تمثيل الملائكة ويقربها إلى الإدراك من ناحية، ولكن هذه المادة الأبيّة على التصنيف لا تسمح إلاّ بإنتاج صورة منفلتة وتقريبيّة لا يمكن أن تتحيّز ولا أن تتمظهر في صورة أشكال محدّدة تتسلّط عليها الحواسّ في كلّيتها ويتعقّلها الفكر البشريّ ببداهة. إنّ خلق الملائكة من نور يعني في بعض وجوهه امتناع تمظهر هذه المخلوقات في صورة ماديّة حسيّة متاحة للحواس، ويعني في الوقت نفسه أنّ المخيلة الدينيّة ترفض نسبتها إلى مجال الخبرة البشريّة، وتتحاشى قدر الإمكان تجسيدها أو تشخيصها في عناصر واضحة ومعروفة وممكنة. إنّها مخلوقات نورانية ولكنها ليست من ذوات الحقيقة المادية الأكيدة، فالنور ينسبها إلى عالم من المتصورات المجرّدة أكثر مما ينسبها إلى عالم المادة، ويعلقها بدلالات رمزية كثيرة من أبرزها معنى الطهارة والنقاء الخالصين. ولهذا فإنّ العنصر النوراني لا يدلّ على

---

[1]- مزمور 7/4.

[2]- مزمور 10/36.

[3]- Chevalier Jean et Gheerbrant Alain, article « Lumière » dans, *dictionnaire des symboles*, pp 585-589.

[4]- André Caquot, Anges et démons en Israël , dans *Génies , Anges et Démons*, pp 136 -137.

[5]- xavier Yvanoff, *La chair des anges : Les phénomènes corporels du mysticisme*, édition Seuil, Paris, 1998, pp 84-85.

حقيقة أنطولوجيّة محدّدة ومفهومة ولا يعكس تمظهرات مباشرة بقدر ما يمثل وسما رمزيا ودلاليا يصبغ على الملائكة جملة من الخصائص والصفات تحتل منها صفة الطهارة منزلة أساسيّة[1].

حلّ الطبري ومن جاء بعده من المفسّرين معضلة افتقار الملائكة إلى الماهية على نحو يجعلها نورانيّة مجرّدة ، ولكن تبقى الملائكة رغم هذا التجريد معطى يمكن أن يتعقّله الإنسان ويدركه إلى حدّ ما، فنسّب بذلك إطلاقيّة هذه المخلوقات ودرجة تجريدها إذ أرجعها إلى مادّة تنمى إليها يمكن أن تعقل وإن جزئيّا. ولعلّ تشكّل الملائكة من مادّة نورانيّة هو شرط أساسيّ من شروط إقدارها على التجلي وعلى الحركة وعلى التنقل بين عالمي الأرض والسماء. فالنور بوصفه عنصرا منضويا ضمن مقولة المادّة منفلتا عنها في الوقت نفسه يحفظ للملائكة القدرة على إثبات وجودها أمام العقل الديني، فهي ليست غائبة ولا منعزلة ولا مجهولة، بل هي مخلوقات ممكنة قادرة في كل حين على البرهنة على حلولها داخل العالم الأرضي كلّما تجلّت أنوارها[2]. إنّ النور وإن كان غير قابل بسهولة للتشكّل مادة بدئيّة ضروريّة لكي تعبّر الملائكة عن حضورها فلا تلغى من عالم الإيمان ولا تتحوّل إلى مدلول يحتاج دوما إلى دليل عليه مثل الله. ومن ثمّ فإنّ نسبة الملائكة إلى النور يدلّ على أنّ جميع آليات المخيلة الدينيّة تشتغل على نحو شديد التناسق، فتمكين الملائكة من أصل مادي بدئي تكويني يضمن لهذه المخلوقات التي وجدت لتعبر عن حضور الله في الأرض من شرط أساسي يحولها من مجال الافتراض والوجود بالقوة إلى مجال الوجود بالفعل. وهذا الأصل التكويني يكفل لهذه المخلوقات فضلا عن ذلك تعليقها برمزيّة مقدّسة تعلقها بمعاني الطهارة والنقاء وتحملها دلالات دينيّة محدّدة لهويتها الأخلاقيّة وموجهة للوظائف التي أوكلتها المتصورات الدينيّة لها.

وإذا كان الطبري لم يطرح مسألة ماهية الملائكة وحقيقتها وطرق تشكيلها لأنّه يسلم بداهة بأنّها مخلوقات من نور فإنّ الرازي قد أولى المسألة حظّا وفيرا من الاهتمام ولم يقنع بما أجمعت عليه السنّة الثقافيّة، وراح يتقصّى مذاهب المسلمين في هذا الخلق وغير المسلمين. ولعلّ هذا الأمر يدلّ على أنّ هواجس الرازي المعرفيّة تتجاوز مجرّد الاضطلاع بمهمّة تفسير القرآن.

تنقسم المواقف التي استعرضها الرازي إلى رأيين رئيسين: أوّلهما يتمثّل الملائكة تمثّلا

Ibid, p85.-[1]

Maurice Gaudefroy Demombynes, *Mahomet,* p306. -[2]

ماديّا بوصفها ذوات متحيّزة. وأعرضت جلّ هذه المواقف عن الأصل النورانيّ لأنّه لا ينسجم كلّيا مع التصوّر الماديّ لهذه المخلوقات. فقد اعتبرت طائفة أولى أنّ الملائكة أجسام لطيفة هوائيّة تقدر على التشكّل بأشكال مختلفة. وترى طائفة ثانية أنّها ليست من النور ولكنّها الكواكب الموصوفة بالإسعاد والإنحاس. وهي إلى ذلك أحياء ناطقة تسمّى المسعدات منها ملائكة الرحمة وتسمّى المنحسات بملائكة العذاب. وينسب الرازي هذا الموقف إلى طائفة من عبدة الأوثان. أمّا الموقف الثالث الذي يقترح للملائكة أصلا ماديّا متحيّزا فقول المجوس والثنويّة ويتمثّل في " أنّ هذا العالم مركّب من أصلين أزليّين وهما النور والظلمة. وهما في الحقيقة جوهران شفّافان مختاران قادران متضادّا النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير. فجوهر النور فاضل خيّر نقيّ طيّب الريح كريم النفس يسرّ ولا يضرّ وينفع ولا يمنع ويحي ولا يبلي، وجوهر الظلمة على ضدّ ذلك. ثمّ إنّ جوهر النور لم يزل يولّد الأولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولّد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيء، وجوهر الظلمة لم يزل يولّد الأعداء وهم الشياطين على سبيل تولّد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح[1]".

أمّا الموقف الثاني من ماهية الملائكة فيتمثّل في اعتبارها ذوات قائمة بأنفسها غير متجسّمة وغير متحيّزة. ويفصّل الرازي القول في هذا الموقف إلى مذهبين: الأوّل قول طوائف من النصارى ويعتبر هذا الموقف أن لا وجود للملائكة خارج النفس البشريّة. فالملائكة تتطابق مع النفس البشريّة الناطقة المقيمة في الأبدان إن كانت خيّرة صافية، أمّا إذا كانت كدرة خبيثة فهي الشياطين[2]. ومن الواضح أنّ هذا التصوّر يستند إلى المعارف القديمة بالنفس البشريّة. أمّا المذهب الثاني فقول الفلاسفة. ويعتبر الفلاسفة أنّ الملائكة جواهر خالصة ليست متحيّزة فهي إذن عناصر مجرّدة. وتختلف هذه الجواهر بالماهية عن النفوس الناطقة البشريّة. وهي فضلا عن ذلك أكمل قوّة وأكثر علما. على أنّ هذه الجواهر المفارقة للجسميّة المنفلتة عن التحيّز المختلفة عن النفوس الناطقة البشريّة تنقسم إلى قسمين: فمنها ما ينتسب إلى أجرام الأفلاك والكواكب ومنها ما يتّصل بالعالم السفلي الأرضيّ ، ومنها ما لا صلة له بعالم الأفلاك والكواكب إنّما هي مستغرقة في طاعة الله منشغلة بها. وأثبت الفلاسفة وجود صنف آخر من الملائكة هي الملائكة الأرضيّة التي تتصرّف في أحوال العالم الأرضي وتتكفّل بتدبّرها[3].

---

[1]- الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، مج 1، ص 147.

[2]- المصدر نفسه، مج 1، ص 148.

[3]- المصدر نفسه، مج 1، ص 148.

وبعد أن عرض الرازي الآراء المتّصلة بماهية الملائكة من حيث التجسيم والتجريد ومن حيث التحيّز وعدمه، عالج خصائص هذه الماهية من حيث الحياة والنطق والعقل. وهو يبحث بطريقة غير مباشرة عن نقاط التقاطع بين العالم البشري وهذا العالم الملكوتيّ المجرّد. فمعلوم أنّ الحياة والنطق والعقل من الخصائص التي تحدّ بها الذات البشريّة فتنفصل عمّا سواها من المخلوقات. وبالتالي يتحوّل البحث في خصائص ماهية الملك إلى بحث في وجوه الشبه بين الإنسان والملك. وقد اجتمعت الآراء على اختلاف الآليات على إثبات تمتّع الملائكة بملكة العقل والنطق وبالحياة فهي إذن ذوات حيّة ناطقة عاقلة.

إنّ الرازي لا يضع وجود الملائكة موضع شكّ ولا مساءلة. غير أنة يطرح في سياق النظر في خصائص الخلق الملائكيّ مسألة كثرتهم، لأنّ عددهم لا يقع تحت طائلة العدّ ولا الحصر، فقد روى " أنّ بني آدم عشر الجنّ، والجنّ عشر حيوانات البرّ، وهؤلاء كلّهم عشر الطيور، وهؤلاء كلّهم عشر حيوانات البحر، وهؤلاء كلّهم عشر ملائكة الأرض الموكلين بها، وكلّ هؤلاء عشر ملائكة سماء الدنيا، وكلّ هؤلاء عشر ملائكة السماء الثالثة، وعلى هذا الترتيب إلى ملائكة السماء السابعة، ثمّ الكلّ في مقابلة ملائكة الكرسيّ نزر قليل، ثمّ كلّ هؤلاء عشر ملائكة السرادق، الواحد من سرادقات العرش التي عددها ستّ مائة ألف، طول كلّ سرادق وعرضه وسمكه إذا قوبلت به السماوات والأرضون وما فيها وما بينها فإنّها كلّها تكون شيئا يسيرا وقدرا صغيرا، وما من مقدار موضع قدم إلاّ وفيه ملك ساجد أو راكع أو قائم، لهم زجل بالتسبيح والتقديس، ثمّ كلّ هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر لا يعلم عددهم إلاّ الله ..."[1] . ويبدو أنّ الرازي الذي انتهج منهج الفلاسفة في معالجة هذه القضايا الدينيّة المعقّدة، لا يجد في الكثرة المذهلة الاستثنائيّة أمارة من أمارات العجيب الذي يحتاجه كلّ دين لتوليد مشاعر الانبهار والرهبة والتقدير في نفوس متلقّيه. لذلك أعرض عن منهجه التعليليّ وانصرف بدلا من تبرير الكثرة إلى الخوض في أصناف الملائكة ووظائفها.

تبدو الملائكة إذن في جلّ متصوّرات المفسّرين جوهرا نورانيّا أي كينونة ثابتة يمكن أن تطرأ عليها تغيّرات تسمح بتجسيدها في العالم الأرضيّ، ولكن رغم الأصل النورانيّ المعلن الذي تبنّاه المفسرون بإجماع تظلّ هذه الكينونة مجهولة لا تتحدّد إلاّ بالتمثّلات التي تظهر من خلالها أي بمضامين الوعي. إنّ النور يجعل الملائكة حالة خاصّة في منظومة الخلق، فهي المطلق الذي يمكن أن يقع تحت طائلة الإدراك البشريّ إذ يتجلّى ويتمظهر، ويسمو عليه إن ظلّ كامنا.

---

[1]- المصدر نفسه، مج 1، ص 149.

ومن ثمّ يسهم وصل الملائكة بالعنصر النوراني في تعليقها أكثر بالمقدّس في تمام تجليه، كما يعبّر عن رغبة حقيقيّة في تقريب هذه العناصر إلى أفهام الناس فتقترب من عالمهم وينفسح المجال لعقد صلات دينيّة روحيّة بها، ومن ناحية ثانية " ذلك أنّ استبقاءها في الموهوم العقائديّ البحت يستدعي مجهودا ذهنيّا مستعصيا وقدرة نافذة على استحضار المجرّدات والإمساك بها. ولذلك أبى المسلم بمختلف إمكاناته الفكريّة أحيانا إلاّ أن الصراط.ن هذه الأرض اللزجة ليرسّخ إيمانه في مساحة صلبة ضمانا لاستقرار يقينه بالغيب. فعناصر الغيب (الخلق الأوّل، اليوم الآخر، اللوح المحفوظ، الصراط ، الله، الملائكة، الجنّ، إبليس...) استبعد استعراضها مادّيا بتفصيل أو بدقّة في القرآن نصّ الدعوة ، وإذ ذاك كان من البديهيّ أن لا تشبع رغبات المؤمنين فكان إذ ذاك اللّجوء إلى تشكيلها على أجلى صورة يمسك بها الحسّ المشترك قصد الاحتفاظ بها في الذاكرة وتعميق الإيمان بها"[1]. والإدراك لا يمكن له أن يتحقّق إلاّ بتكامل جميع الحواسّ.

وعلى أيّة حال يلاحظ الناظر في تجليات الملائكة في كتب التفسير أنّ المفسرين لا يشتقون للملائكة حين يصفون حلولها بالأرض أشكالا أو صورا ذات صلة بالنور، إنّما تتجلّى الملائكة في صورة بشر فقد تجلى ملاك الموت لإبراهيم في صورة بشريّة [2]، وتجلت الملائكة في غزوة بدر بوصفها طائفة من المقاتلين مسومين[3]، كما تجلت أيضا في صورة طير[4]. وقد أشار القرآن إلى هذا التمثيل الحيواني عبر قرينة الجناح[5]، غير أنّ هيئة الطير تحظى في مدونة

---

[1]- حمّادي الزنكري، *الجسد ومسخه في الفكر العربي الإسلاميّ مجازا إلى رؤية العالم*، حوليات الجامعة التونسيّة، عدد 39 سنة 1995، ص 91.

[2]- طلب إبراهيم أن يريه الله صورة ملك الموت حين يقبض المؤمن " فإذا هو برجل شاب أحسن الناس وجها أطيبه ريا في ثياب بيض" الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 3 ص 259 .

[3]- يروي الطبري في التفسير أنّ أبا لهب راح يسأل ابن أخ له عن يوم بدر فقال: يا ابن أخي أخبرني كيف كان أمر الناس، قال: لا شيء والله، إن كان إلاّ أن لقيناهم فمنحناهم أكتافنا يقتلوننا ويأسروننا كيف شاؤوا وأيم اله مع ذلك ما لمت الناس لقينا رجالا بيضا على خيل بلق ما بين السماء والأرض ما تليق شيئا ولا يقوم لها شيء، قال أبو رافع: فرفعت طنب الحجرة بيدي ثمّ قلت: تلك الملائكة" جامع البيان في تأويل القرآن، مج 3 ص 423 .

[4]- " عن عبد الله قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: رأيت جبريل عند سدرة المنهى له ست مائة جناح، زاد الرفاعي في حديثه: فسألت عاصما عن الأجنحة فلم يخبرني، فسألت أصحابي فقالوا: كلّ جناح ما بين المشرق والمغرب" الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 11 ص511.

[5]- " الحَمْدُ لله فاطِرِ السَماواتِ والأرضِ جَاعِلِ المَلائِكَةِ رُسُلا أُولي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وثُلاثٍ ورُباعٍ يَزيدُ فِي الخَلْقِ ما يَشَاءُ إنّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ" فاطر 35 /1 .

التفسير بحظ وفير من الوصف والتفسير نقف عندها تفصيليا في الباب الختامي من هذا البحث. إن تمثيل الملائكة تجلى من خلال عالم المخلوقات الحيّة من بشر وحيوان ولم يتحقق من خلال الأصل النوراني إذ لم نجد في تفسير الطبري تشكيلا ينطلق من أصل النور ويقترح للملائكة أصلا مشتقا من هذه المادة أو مرتبطا بها، وربما عاد الإعراض عن الأصل النوراني واستبداله بمتصورات أخرى إلى صعوبة التمثيل بواسطة هذه المادة. فهي ليست مادة يمكن أن تستثمرها المخيلة على نحو خلاق، ولا يمكن أن تستعملها بيسر، كما أنّها لا تستجيب لخصائص الملك التي اقترحها النص القرآنيّ بوصفه مخلوقا ناطقا ينقل الوحي والبشارة والأوامر والنواهي من العالم السماويّ إلى الأرض ويملأ ما بينهما حركة صعودا وهبوطا ويحفّ بالرب منشدا التسابيح، غارقا في الصلوات والعبادات. والملاحظ أنّ النص القرآنيّ يشرّع الباب أمام المخيلة لتنسج للملائكة هذه التمظهرات والتجليات دون أن يطرح ذلك إحراجات عقديّة، فقد أشار إلى امتناع ظهور الملائكة في هيأتها التي خلقها الله عليها. فقد جاء فيه:" قُلْ لَوْ كانَ فِي الأرْضِ مَلائِكَةٌ يَمْشونَ مُطْمَئنِينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَماءِ مَلَكًا رُسُلاً". وقال أيضا: " هَلْ يَنْظُرونَ إلاّ أَنْ يَأْتِيَهُمْ الله فِي ظُلَلٍ مِنْ غَمَامٍ والمَلائِكَةُ"[1]. فحرّر الإقرار باستحالة ظهور الملائكة في هيئاتها الأصليّة المخيلة وسمح لها بتصوير هذا الخلق وفق أنماط من التمثيل متنوعة.

وإذا كان الأصل النوراني معطى همشته المخيلة الدينيّة وهي تصف تجليات الملائكة في الكون، فإنّ الاحتفاظ به في مدونات التفسير يدل على تمسك هذه المؤسسة بإدراج الملائكة داخل زمرة المخلوقات، فهي مخلوقات من مادّة ترجع إلى عنصر محدّد شأنها في ذلك شأن الجنّ والشياطين وآدم وكل ما هو موجود في الكون. ولذلك فإنّها لا تمثل استثناء في تصور المسلمين لعملية الخلق. ولعل تعليق الملائكة بمادة مخصوصة خلقت منها يمنحها بعض الكفاءات التي تمكنها من تأدية وظائفها بوصفها وسائط بين الله والعالم. فهي مخلوقة من النور[2]. والنور عنصر لطيف" يكاد يخرج بما له من الصفات عن المادّة التي يقع عليها الحسّ سوى حاسّة البصر"[3]، ولكنّه مع ذلك مندرج ضمنها لذلك يعدّ النور مادّة أثيريّة تجمع صفات المجرّد وصفات الملموس في آن، ولعلّ جمع الملائكة من حيث عنصرها بين هذه الخصائص المتنافرة قد أهّلها للاضطلاع بدور الوساطة بين كونين متفارقين فهي تليق بعالم السماء المجرّد

---

[1]- البقرة 2/ 210.

[2]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن مج1، ص238.

[3]- محمّد عجينة ، *موسوعة أساطير العرب*، ج1، ص 147.

وهي قادرة على أن تتجلّى للخبرة البشريّة التي تطلب المحسوس.

3. خلق الجنّ:

3 .1 خلق الجن من مارج من نار:

3 .1.1 مارج النار في القرآن:

أشار القرآن في مناسبتين إلى المادّة التي منها خلق الشيطان وردت إحداهما في الآية 15 من سورة الرحمان وأشارت إلى أنّ الجنّ خلقوا من مارج من نار، ووردت ثانيتهما في الآية 27 من سورة الحجر وأشارت إلى أنّهم خلقوا من نار السموم. وإذا سلّمنا بأنّ الدوالّ تتشابه ولا تترادف بان لنا أنّ مارج النار لا يكافئ نار السموم دلاليّا فكلاهما يحيل على خارج مختلف. ومن ثمّ يدعو هذا التناقض إلى التأمّل والحفر في ذاكرة النصّ القرآنيّ والنظر في حيثيّاته.

مارج النار في لسان ابن منظور هو الخلط وهو في الآن نفسه الشعلة الساطعة ذات اللهب الشديد، " وقوله تعالى: وخلق الجان من مارج من نار، قيل معناه الخلط وقيل معناه الشعلة كلّ ذلك من باب الغارب والكاهل، وقيل المارج اللهب المختلط بسواد النار، الفرّاء: المارج هاهنا نار دون الحجاب منها هذه الصواعق(...) أبو عبيد من مارج من نار: خلط من نار، الجوهري: مارج من نار، نار لا دخان لها خلق منها الجنّ وفي حديث عائشة خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار مارج النار لهبها المختلط بسوادها" [1].

لا تضبط التفاسير التي اقترحها ابن منظور معنى واضحا ونهائيّا لمارج النار، فقد ظلّت الدلالة متردّدة بين النار الخالصة المتوقّدة والخلط الذي يمازجه الدخان والسواد فيبدّد نقاءه. والناظر في دلالة المشتقات المرتبطة بفعل مرج يلاحظ أنّها منصرفة في بعض الاستعمالات للدلالة على الفساد. فقد جاء في لسان العرب "مرج أمره يمرجه، ضيّعه، ورجل ممراج، يمرج أموره لا يحكمها، ومرج العهد والأمانة والدين فسد، ومرج الناس اختلطوا، والمرج الفتنة المشكلة، والمرج الفساد"[2] . ولكن تنصرف الدلالة في سياقات أخرى قليلة إلى أداء معنى الخصب والنماء. وبهذا تجمع كلمة " المارج" بين دلالات تبدو متناقضة، فهي تدلّ على الفساد والفوضى والمخالطة وتدل في الوقت نفسه على معنى النقاء والنماء والخصوبة. وتسمح هذه الوضعيّة اللغويّة باعتبار المارج لفظا مزدوج الدلالة بما أنّه قادر على تأدية المعنى ونقيضه بنفس

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، مدخل (م، ر، ج). دار صادر بيروت د–ت .

[2]- المرجع نفسه، مدخل (م،ر،ج).

الكفاءة. وإذا كانت المقامات التي ينتج ضمنها الخطاب البشري تسمح بتحديد المعنى المقصود سلبيا كان أو إيجابيا، فإنّ غموض مقامات إنتاج الخطاب القرآني لا تسمح بتقييم دال المارج، ولا يمكن صرف معناه إلى وجهة محدّدة. ولذلك لا يمكن القطع بمعنى مارج النار في القرآن أهو الخالص منها أو المختلط بالسواد.

مارج النار هو ما تشكّل منه الجنّ في واحدة من الآيات القرآنيّة، وهي نار لا تضبط لها اللغة وسما نهائيّا، وذاك شأن النار عموما لا تختص بنعت ولا صفة ولا تضطلع بمهمة واحدة ولا تتمحض لدلالة دقيقة، بل إنّها رمز يتسم بقدرة كبيرة على الجمع بين المتناقضات[1]. ومهما يكن من أمر هذه النار فإنّها تقترح تمثّلا طاقيّا ناريّا للجنّ يشبه الصورة التي قدّمها القرآن للشيطان ولا تضاهيها من حيث الأصالة. فالشيطان هو مخلوق النار بامتياز. خلق من النار الكاملة، من الجنس المطلق، لا من جزء منها كالشعلة وإن كانت خالصة ولا من لهب خالطه سواد الدخان.

3 .1 .2 مارج النار في التفسير:

لم يشر الطبري في تفسيره للآية 15 من سورة الرحمان إلى القسم الأخر من دلالة المارج، أي معنى الاختلاط. وانتقى من جميع معاني هذا الدالّ المتناقضة ما يجعل الجنّ مخلوقات تشكّلت من لهب النار، من أحسن النار. فروى عن مجاهد قوله:" وخَلَقَ الجانَ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ: قال أحسن النار"[2]. فأقصى الطبري بذلك من كلّ حسبان إمكان خلق الجنّ من مادّة غير خالصة خالطتها الأعراض والشوائب. وربّما فسّر هذا الجهد الانتقائي بتمثّل الطبري لفعل الخلق الإلهيّ، إنّ فعل الخلق بما هو فعل بدئيّ تدشينيّ مؤسّس يحتاج في تصوّر المفسّر إلى الانبثاق من مادّة خالصة بكر لا يضارعها في النقاء شيء تمثّل جنسها أفضل تمثيل، كالطين الذي منه خلق آدم مثلا[3] . فالله الخالق والفعل الأوّل المؤسّس والزمن الأوّل المطلق يحتاجون جميعا إلى مادة أوّلية خالصة تجعل عمليّة الخلق نشاطا استثنائيّا، لذلك أكّد الطبري في كلّ سياقات تفسير مارج النار على أنّها لهب خالص، تشكّل منه مخلوق خالص للناريّة فذاك وجه من وجوه اكتمال الخلق وبلوغه ذرى من الإحكام لا يقدر عليها إلاّ الإله.

وإذا كان الطبري قد أقصى من تفسيره دلالة المارج على المخالطة فإنّ الرازي سعى

1- Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus : l' Islam de Mahomet*, pp 192-193.

2- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن مج 11، ص584.

3- محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب*، ج1 ، ص177 .

جاهدا إلى التوفيق بين الدلالتين فجمع بين معنيي الصفاء والمخالطة، فقال:" والمارج المختلط . ثمّ فيه وجهان: أحدهما أنّ المارج هو النار المشوبة بدخان والثاني النار الصافية[1]." ووجه التوفيق بين الصفتين حسب الرازي أنّ "النار إذا قويت التهبت ودخل بعضها في بعض كالشيء الممتزج امتزاجا جيّدا لا تميّز فيه بين الأجزاء المختلطة وكأنّه من حقيقة واحدة كما في الطين المختمر، وذلك يظهر في التنور المسجور إن قرب منه الحطب تحرقه، فكذلك مارج بعضها ببعض لا يعقل بين أجزائها دخان وأجزاء أرضيّة. ويبدو أنّ هذه المحاولة للتوفيق بين معنيي الصفاء والمخالطة يعود إلى خاصيّة الدال ذاته الذي يحمل الوسم وضديده.

مارج النار مادّة معضلة في القرآن وفي التفسير لم تحدّد اللغة هويّتها على نحو واضح ونهائيّ، إنّما ظلّ معناها غائما لأنّها تجمع بين السمة ونقيضها، وهو ما أتاح للطبري إمكانيّة الانتقاء ودفع الرازي إلى الجمع بين الدلالتين جمعا لم ينأ عن المطاعن. ومهما يكن من أمر فإنّ الآية تقترح تصوّرا طاقيّا ناريّا للجنّ يكاد يضاهي صورة الشيطان، على أنّ الشيطان من النار الخالصة مخلوق أمّا الجنّ فلا وجه للتحقّق من صفاء عنصرهم مادامت لفظة مارج لفظة مزدوجة دلاليّا.

3 .2 خلق الجنّ من نار السموم:

3 .2 .1 نار السموم في القرآن:

الآية الثانية التي أشارت إلى مادّة خلق الجنّ هي الآية 27 من سورة الحجر: " والجَانّ خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَمومِ". والسموم هي الريح الحارة[2]. ومن ثمّ تعني نار السموم لفح الريح الحارّة، إذ كثيرا ما تنصرف النار في العديد من استعمالات العرب اللغويّة من الدلالة عن ذاتها إلى الدلالة على فعلها، أي فعل الإحراق. ومن ثم فإنّ هذه الآية تقضي بأنّ مصدر الجنّ ليس مصدرا ناريّا إنّما هم من أصل هوائيّ فقد تشكّلوا من نار حارّة تلفح كالنار[3]. ولا معنى لأن

---

[1]- الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، مج 15، ص87.

[2]- ابن منظور ، لسان العرب، مدخل(س، م،م).

[3]- تقول جاكلين الشابي معلقة على الآية 27 من سورة الحجر :

« En effet, il désigne de façon très claire « le vent du désert », *samum*. C'est ce mot préci et n'autorisant aucun autre sens qui est associé au feu, *nar*. La signification de l'expression entière ne fait aucun doute, le *nar as-samum* désigne « la chaleur brûlante qui fait souffler le vent du désert », vraisemblablement en plein été. Le sensest donc métaphorique. On ne voit pas comment ce vent bien identifié pourrait se

تدلّ النار في سياق الآية المذكورة أعلاه على جنس النار أي على المادّة، إنّما انصرفت العبارة عن الحقيقة إلى المجاز ودلت نار السموم على فعل تلك النار وأثرها أكثر من الدلالة على جنسها و ماهيتها. وجاء في لسان العرب أنّ كل ريح ذات سموم تعطش الماء وتيبس الرطب[1].

نار السموم هي لفح الريح الحارة. و تجعل هذه الريح الجنّ مخلوقا هوائيا لا ناريّا، ولقد كانت الريح منذ قديم الحضارات مادّة مطواعا استثمرتها المخيّلة الجماعيّة لتكون عنصر الكثير من المخلوقات الماورائيّة. وتتجلّى أصالة الريح في تكوين بعض رموز العالم الدينّي من خلال عقائد البابليين. فرغم أنّ الشياطين والأرواح الشريرة والجنّ كانت تعد عندهم من مخلوقات العالم السفلي إلاّ أنّ العديد منها كان ينمى إلى منطقة الوسط ما بين السماء والأرض. لقد كانت تلك الكائنات تقبع في اعتقادهم في الفراغ القائم بينهما. نستدل على ذاك بما جاء في ملحمة الإينوما إيليش التي وصفت سبع رياح خلقها مردوك حتى تعينه على مصارعة البحر وعمالقته. وقد صوّرت اللوحة 16 من الملحمة رياحا شريرة جسّدتها في أشكال حيوانيّة مثل التنين والفهد والحيّة، وجسموا بوصفهم رسلا من السماء يؤدون في الكون وظائف ذات طابع كسموغوني، إذ يحلون الظلام ويتسببون في الطوفان وتبرز الملحمة مجهودات الربّ إنليل En-lil والربّة إيا Ea لمنع هذه المخلوقات من حجب القمر نهائياً[2].

ولا عجب والحال هذه أن تتجسّد العديد من الأرواح الشريرة ذات النفوذ الخارق للعادة في صورة الريح. فهذا الشيطان بازوزوPazuzu يمثل ريح الجنوب الغربيّة ويتجلّى من خلالها، وهذا الشيطان أساكو Asakku ينشر المرض بين الناس من خلال النفخ فيهم، وهذه أردات ليلي Ardat-liliتتسرب مثل الهواء إلى بيوت الناس لتلحق بهم الضرر، أمّا الروح الخبيث لاماستو lamastu فيدخل من ثقب الباب فلا يحول بينه وبين البشر حائل مهما تحصنوا بالجدران والأبواب[3].

ويرى برنار تيسادر أنّ لمتصور الشيطان الريح امتدادات كثيرة في الكتاب المقدّس، ذلك

---

muer en « fournaise de flammes » comme dans l'ensemble des traductions que nous avons citées et même si les commentateurs médiévaux , allant à l'encontre d' un sens bien connu de tous les lexicographe de même période adoptent cette position théorique ». *Le seigneur des tribus : l' Islam de Mahomet*, p 191.

1- ابن منظور، لسان العرب، مدخل (س، م، م).

2- Bernard Teyssédre , *Naissance du diable : de Babylone aux grottes de la mer morte* , Albin Michel Paris 1985, pp115- 118 .

3- Ibid, p 118 .

أن كلمة *ruah* تعبر في العهد القديم في لغته الأصليّة عن روح يهوه الخالق. وهي تشكّل متصورا دينيا استثمره المسيحيون من بعد لتشكيل مفهوم الروح القدس. وتعتبر كلمة *ruoth* في رأيه الدال المقابل والمناقض لها، إذ تدل على مجموعة من المخلوقات المؤذية الشريرة المخلوقة من الريح، وتؤدي جملة من المهام ضدّ صالح البشر. فقد تطوّع أحد هذه المخلوقات لإلقاء الكذب على لسان آخاب وإقناعه بخوض الحرب في سفر الملوك الأوّل[1]. كما تجلّى هذا المخلوق الهوائيّ في صورة روح العداء التي ألقاها الله بين بعض بني إسرائيل[2]، وتجلّى في صورة روح الدوار التي ابتلى بها الله المصريين في سفر إشعيا[3].

ويبدو أنّ علاقة الجن بالريح كانت مألوفة عند الجاهليين بحكم انفتاح فضاء شبه الجزيرة على ثقافة أهل الكتاب وعلى غيرها من الروافد الدينيّة. فقد كان قدماء العرب الجاهليون يعتقدون أنّ عواصف الغبار والرياح والزوابع تحدث من أثر اقتتال طوائف من الجنّ ، لذلك كانت الريح أثرا يدل دوما على وجود هذه المخلوقات وشاهدا على قوتها وعنفها، وهو ما من شأنه أن يوثق صلة الجنّ بالريح[4]. فلا عجب حينئذ أن يستخدم القرآن هذا العنصر ليكون مادة خلق تشكلت منها مخلوقات مخصوصة، فللريح في متصورات الساميين وغيرهم من الشعوب والأمم صلة وثيقة بالمقدّس ورموزه.

3 .2 . 2 نار السموم في التفسير:

انزاحت الآية المذكورة أعلاه بمادّة خلق الجنّ من الأصل الناريّ إلى الأصل الهوائيّ، فمارج النار هو بعض النار أمّا نار السموم فهي حرّ الريح والأصلان مختلفان بدءا من الماهية. وقد أشار الطبري في تفسير الآية إلى أنّ أهل التأويل اختلفوا في معنى نار السموم، فجمع كل ما وصله من أخبار في هذه النار بقطع النظر عن درجة تناسقها، فقال بعضهم "هي السموم الحارّة التي تقتل[5]". وقال آخرون هي تعني بذلك من لهب النار[6]". ويبدو أنّ هذا التنازع في تأويل نار السموم يفسّر بالتعارض الواضح بين الآيتين ممّا ألجأ الطبري إلى إيراد روايتين مختلفتين

---

[1]- سفر الملوك الأوّل 22 /21-22.

[2]- القضاة 9 /23.

[3]- إشعيا 19 /14 .

[4]- جواد علي، *المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ص 711.

[5]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج7، ص513.

[6]- المصدر نفسه، مج7، ص 514.

في تفسير دلالة السموم.

أمّا الرازي فيفسّرها بأنّها " الريح الحارة تكون بالنهار وقد تكون بالليل، وعلى هذا فالريح الحارة فيها نار ولها لفح وأوار على ما ورد في الخبر أنّها لفح جهنّم. قيل سمّيت سموما لأنّها بلطفها تدخل في مسامّ البدن وهي الخروق الخفيّة التي تكون في جلد الإنسان يبرز منها عرقه وبخار بطنه[1] ". ومن العجيب أنّ الرازي، وهو الكلف بتحديد الماهيات وتشقيق الفروق بينها، لا يجد تعارضا بين أصل الجنّ الهوائيّ الذي تقتضيه الآية وأصله الناريّ الذي سيق في سورة الرحمان. ولعلّ السكوت عن هذا التعارض وجه من وجوه تفادي إشكاليّات كثيرة قد تهدّد تناسق القرآن وتتيح للطاعنين المجال لاتهامه بالتناقض والفوضى، وهو ما لا يسمح به المفسّر الذي يضطلع خلال نشاطه التفسيريّ بمهمّة تحصين قداسة القرآن وحراسة مجال التأويل والمنافحة عن إعجازه ضدّ المشكّكين.

3 .3 محاولة في تفسير الاختلافات القرآنيّة في مادّة خلق الجنّ:

تمنح الآية 27 من سورة الحجر الجنّ وجودا مادّيا ثابتا يتشكّل من ريح خالصة ما من شائبة تشوبها، أما الآية 15 من سورة الرحمان فإنّها تنسبُ الجنّ إلى عنصر ناريّ لم تجمع الشروح في التفسير واللغة على نقائه بل يرجّح الأصل اللغويّ فيه الدلالة على الفساد.

للجنّ إذن وجود مزدوج، إنّها من أصل هوائيّ، من نار السموم. ولكنها نسبت إلى نار لا ترقى إلى مستوى أصالة النار التي منها خلق الشيطان.

وسواء أكانت الجن مخلوقات نارية أو مخلوقات من ريح فإنّ الملاحظ هو أنّ القرآن أسند لها أدوارا كثيرة وذكرها في سياقات الوعد والوعيد، وأشار إلى علاقتها المتينة بالله بوصفها من المخلوقات المسخرة لعبادته وطاعته، وبحكم هذه المنزلة ذكرت الجن بوصفها مخلوقا مغايرا في الذات لسائر المخلوقات في سياقات قرآنيّة كثيرة. فكانت مخلوقات هوائيّة أو ناريّة صنعت في النصّ فتنة القصّ، ولكن ما لبث القرآن أن تخلىّ عنها وألقى بها في غياهب النسيان، فسعى إلى إلغائها من عالم الغيب وهمّشها .

إنّ محاولة إلغاء الجنّ من دائرة الضوء واضحة. وتتمثل آليّة إلغاء الجن من الفاعليّة والحضور في عمليّة شيطنتهم. وقد تمت عملية الشيطنة بطرق عديدة من بينها نسبة الجنّ إلى النار. لقد أرجع القرآن الجنّ إلى النار فنسبهم إلى عنصر مرتبط ارتباطا وثيقا بالخلق

1- الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ،مج 10، ص 142.

الشيطاني. ولعل جمع الجن والشياطين في نفس مادّة الخلق أي النار، بقطع النظر عن الفوارق الجزئيّة بين نار إبليس و نار الجن، يدرج هذه المخلوقات في زمرة الخلق الناريّ الذي اختصّ به الشيطان، حتّى أوشك الجنّ على التحوّل إلى صورة ممسوخة من صورة إبليس المتوهّجة.

لقد سعى القرآن إلى إحداث ضرب من التشابه بين الجنّ والشياطين أوشك أن يحوّلهما إلى خلق واحد ذي أسماء متعدّدة، فكلاهما مشترك في نفس المادّة التكوينيّة. إنّهما معا سليلا النار على اختلاف ما وسمت به تلك النار. فالجنّ تتنزّل بدورها في نسق ناريّ. و تتحوّل بحكم التشارط الدلاليّ الذي أقامه القرآن بين مادّة الخلق ومصير المخلوق إلى حلقة تتواصل من خلالها صورة العالم الجهنّمي. ويتعزّز هذا الاسترسال بدءا بين الخلق الشيطاني والجن من خلال ما اضطلعت به الجنّ من مهامّ تشاكل مهامّ الشيطان. فالجنّ تغوي ضعفاء الإيمان وتقدّم نفسها على أنّها أهل للمربوبيّة أو شريك فيها[1]، وهي فضلا عن كلّ هذا تسترق السمع عند بوّابات الغيب حتّى توهم بعلمها المقدّس فتربك ثبات المؤمنين[2]. ولهذا ليس الاشتراك في الأصل الناري منطقة التقاطع الوحيدة بين الجنّ والشياطين إنّما تتسع هذه الدائرة لتشمل السلوك الأخلاقيّ والعلاقة بالله والعلاقة بالبشر. وبذلك يستوعب متصور الشيطان ذي الجذور الكتابيّة التوحيديّة الجن الذين كانوا من أكثر التجليات المقدّسة قدما في عقائد العرب قبل الإسلام وتنصهر هذه المخلوقات داخل صورة جامعة هي صورة الشيطان وتتطابق معه لا في الهويّة وحسب بل وفي قسم كبير من المهام الوظائف الخاصة به[3].

وإذا كان القرآن لم يحدّد أمر مادّة خلق الجنّ تحديدا نهائيّا، فإنّه أيضا لم يحدّد هويّتها الأخلاقيّة، وظلّت بلا انتماء: لا هي خير محض ولا هي شرّ محض، إنّما هي كائن يجمع المتناقضات ويمثّل الممكن أفضل تمثيل. لقد أبقى القرآن على هذا الأصل الذي يظلّ فيه الخير والشرّ إمكانا واحتمالا دون أن يكون أحد المبدأين أثيرا على الآخر حتّى يحدث المنزلة بين المنزلتين ويقيم منطقة الممكن الذي يتوسّط الخير والشر. فكان الجنّ مخلوقات تجمع الخير والشرّ بالقوّة دون أن تتمحّض إلى الدلالة على أحدهما، فلا الجنّ شرّ مطلق ولا هم خير

---

[1]- " وجَعَلُوا لله شُرَكاءَ الجِنَّ وخَلَقَهُمْ وخرَقُوا لَهُ بنينَ وبَناتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحانَهُ وتَعالَى عَمّا يَصِفونَ" الأنعام6 /100

[2]- " وأنّا لَمِسْنَا السَماءَ فَوَجَدْناهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وشُهُبًا وأنّا كُنّا نَقْعُدُ مِنها مَقَاعِدَ للسَمْعِ فَمَنْ يَسْمَعْ الآنَ يَجِدْ لَهُ شِهابًا رَصَدًا وأنّا لا نَدرِي أشَرٌ أُرِيدَ بِمَنْ في الأرْضِ أمْ أرادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رُشْدًا". الجنّ 72/ 9-11.

[3]- Joseph chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes* , p85.

مطلق. إنّهم في سياقات قرآنيّة متجاورة ينصّبون أنفسهم بديلا للربّ ويغرون ضعفاء البشر بقدرتهم[1]، ويحاولون سرقة المعرفة الربّانية[2]، وهم نفسهم عين المخلوقات الذين أسلموا ما إن استمعوا إلى بعض آيات القرآن وهبّوا إلى عشائرهم مبشرين ومنذرين وقد ملك عليهم القرآن أمرهم[3]. وهم أيضا في قصص النبوّات القديمة طوع أمر الأنبياء، فقد مثلوا لسليمان وخضعوا له خضوعا دلّ على صفاء سلوكهم الدينيّ[4]. و نظرا إلى هذا الازدواج لم يكن الجنّ خلقا متجانسا متّحدا إنّما بدوا أفرادا متمايزة لا مجموعة متجانسة. فهم لا يتميّزون بوحدة السلوك الدينيّ وواحديته كشأن الملائكة أو الشياطين. لأجل ذلك لم ينزّل الجنّ منزلة الرمز الأخلاقي في عالم معتقدات المسلمين، وظلّوا منشقّين على أنفسهم يتراوحون في نهجهم بين الخير والشرّ.

لقد جعل القرآن من الجنّ مخلوقا ينسّب القيم في العالم السماويّ، ويقيم ضربا من التوازن بعد أن نصّب لكلّ من الطاعة والعصيان رمزين يمثّلانهما في أقصى درجات نقائهما، ثمّ أحدث منطقة وسطى تؤكّد وجود النسبيّ في عالم الغيب الإسلامي في نفس اللحظة التي وجد فيها المطلق في أكمل مظاهره، رغم أنّ وجود النسبيّ في عالم السماء وفي لحظات تدشين الكون يربك اتسامهما المبدئيّ بالإطلاق والكمال. ظلّ الجنّ في النصّ القرآنيّ خلقا عصيّا على التصنيف أبيّا على كلّ وسم وتعريف، ويحمل هذا الخلق في إبهامه شرط وجود النسبيّ. لذلك كلّما أردت ردّ الجنّ إلى خانة الخير طالعك المثال الضديد الذي يحول دونك والتنظيم ويفسد عليك ضمّ الأشياء بمتشابهاتها.

إنّ وجود النسبيّ في الزمن الأوّل ومع مخلوقات واكبت تدشين الكون وبدءه يربط الصلة بين الأرض والسماء ويقيم ضربا من التناظر بينهما. فالإنسان كما الجنّ إمكان الخير فيه قائم بالقوّة قيام الشرّ، فهو مشروع ممكن لكليهما أو لعلّه بعض منهما في اللحظة نفسها. ولعلّ هذا الضرب من التشابه بين عالم الجنّ وعالم البشر يعلّل اقترانهما في بعض الآيات القرآنيّة

1- الأنعام 6 /100.

2- الجنّ 72/ 11.9.

3- الجنّ 72/4.1.

4- " ولِسُلَيمانَ الريحُ غُدُوّها شَهْرٌ ورَواحُها شَهْرٌ وأَسَلْنا لَهُ عَينَ القَطْرِ ومِنَ الجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بإِذْنِ رَبِّهِ ومَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذابِ السَعيرِ يَعْمَلونَ لَهُ ما يَشاءُ مِنْ مَحاريبَ وتَماثِيلَ وجِفانٍ كالجَوابِ والقُدورِ راسِياتٍ اعْمَلُوا آل داود شُكرًا وقَليلٌ مِنْ عِبادِيَ الشَكُورُ". سبأ 34/12. 13.

واتجاه الدعوة التوحيديّة إلى كليهما[1]، واشتراكهما في قوانين العقاب والثواب[2]، وتماثل واجباتها تجاه الله[3].

من ناحية أخرى، يبدو بناء عالم ميثولوجيّ ديناميّ يقوم على تنازع الخير والشرّ ممثّلين في الملائكة والشياطين في رحاب متصوّر عقديّ يقوم على التوحيد المطلق أمرا محفوفا بالمخاطر مهدّدا في كلّ لحظة بالتقوّض والانفلات. لذلك يحتاج بناء هذا العالم إلى إحكام شديد يبقي على تألّق مبدإ التوحيد ويحافظ على سمة التنازع التي تقوم عليها جلّ المتصوّرات الميثيّة في الآن نفسه. والمتأمّل في عالم الغيب القرآنيّ يلاحظ أنّ الجنّ هم الذين اضطلعوا بإقامة هذه المعادلة التي توازن بين صرامة الفكرة العقديّة وجموح الفكرة الميثولوجيّة. فالجنّ الذين يتوسّطون الخير والشرّ يخفّفون من وطأة التناقض بينهما ويتركون مجالا للتقاطع ويبدّدون إلزاميّة السير على أحد النهجين.

إنّ بقاء الجنّ مشروعا منفتحا على إمكانين متناقضين يحدّ من تطرّف رموز العالم الغيبي الكبرى، وهو إذ يحدّ من هذا التطرّف يضيّع شيئا من جذوة التناقض بين قطب الشيطان وقطب الملائكة ويحول دون انشقاق عالم السماء إلى حزبين متصارعين ويكبح جماح التضادّ. إنّ وجود الجنّ في عالم السماء على هذا النحو المتناقض المبهم يجتثّ بذرة الثنويّة من أصولها[4].

وقد سار المفسّرون في هذه الوجهة، فسعوا إلى عقد صلات توثّق الصلة بين الجنّ والشياطين فقد جاء في تفسير الطبري عن قتادة " والجان خلقناه من قبل وهو إبليس خلق قبل آدم، وإنّما خلق آدم آخر الخلق فحسده عدوّ الله إبليس على ما أعطاه الله من الكرامة فقال: أنا ناريّ وهذا طينيّ"[5]. ومن ثمّ تماثل الرواية بين الجان وإبليس وتستطرد إلى قصّة

---

[1]- " يا مَعْشَرَ الجِنِّ والإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصّونَ عَلَيْكُمْ آياتِي" الأنعام 130/6.

[2]- "وتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ والناسِ أَجْمَعينَ" هود11 /119.

[3]-"وما خَلَقْتُ الإِنْسَ والجِنَّ إلاّ لِيَعْبُدونِ" الذاريات 56/51.

[4]- لقد حلّل جون لومبار في كتابه« Le Dieu Distribué » طريقة الإسلام في التخلّص من كلّ مبادئ التفسير الثنويّ الدينيّ للكون مبرزا قيام التفسير الدينيّ في الإسلام على علاقة الاسترسال والتتابع بدءا من الله فمحمّد فالقرآن والسنّة انتهاء بتأسيس الدولة المدينة ونظامها، وأبرز أنّ كلّ منجزات الإسلام لا تتحرّك داخلها فكرة الاستقطاب الثنائيّ المتعاكس، بل هي جمع غير متناقض بين خاصيّات مختلفة. انظر الفصل الذي عقده بعنوان:
« L'Islam une dualité surmontée » , les éditions du Cerf , Paris ,1995, pp235-255 .

[5]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن مج7، ص513.

هبوط الشيطان من الجنّة دون أن تراعي الاختلاف في التسمية الذي يفترض أن يعكس اختلافا في مرجع الألفاظ. غير أن الطبري يعامل المسألة ببداهة شديدة ويجعل إبليس والجان لفظين يحيلان على خارج واحد. وقد أكّد الرازي في تفسيره هذه النزعة فقد قال:" أمّا قوله تعالى و"الجان خلقناه" فاختلفوا في أنّ الجان من هو؟ فقال عطاء عن ابن عبّاس: يريد إبليس[1]". ورجّح الرازي أنّ الشياطين قسم من الجنّ [2]. فتحوّل الجنّ بحكم هذه النقلة من مخلوق مستقلّ بذاته إلى مخلوق تابع للشيطان بوجه من الوجوه.

إنّ البحث في خلق الملائكة والجنّ هو بحث متنزّل في منظور التديّن، ولكنّه أوثق صلة بمنظور الإنسان للحظة الخلق ولترتيبه ولمنطقه، وللتراتب القائم عليه. وهو نشاط زخر بالأحداث العجيبة والمؤسّسة في آن. ولكن غلب على هذا الباب في مصنّفات التفسير وفي تفسير الطبري على وجه الخصوص التراكم، فبدت الحاجة إلى إعادة قراءة النصوص التي وصفت خلق هذه الكائنات وتصنيفها وتبويبها ماسّة حتّى يسهل النفاذ إلى نظام التفسير وآليات تعامله مع مراحل تأسيسيّة هامّة ومجهولة في الآن نفسه من تاريخ الدين.

وقد حاولنا من خلال هذا الفصل تبيّن نظام النشاط التخيليّ الاجتماعي والديني وطمحنا إلى التوغّل في مدارات الخيال من أجل تفكيك الصور التي تقترحها مدوّنات التفسير حول هذا الصنف من الخلق.

---

[1]-الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، مج 10ص 143.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثالث: فيلولوجيا الملائكة والجنّ والشياطين

نبحث في هذا الفصل في حضور الملائكة والجنّ والشياطين في اللغة القرآنيّة، ونتتبّع تعليقات المفسرين حول هذا الحضور. ويتنزل بحثنا في هذه المسألة ضمن مستويين الأوّل هو مستوى المفردات التي أطلقها القرآن على هذه المخلوقات والتي تشكّل معجما خاصّا جديرا بالنظر والمساءلة، مادام البحث في تاريخ هذا المعجم وأصوله ومصادره يكشف عن علاقة وطيدة بين اللغة القرآنيّة والتجارب الدينيّة السابقة لها، كما يسهم في الوقوف على وجوه من التثاقف بين الإسلام ومحيطه. ودراسة المعجم والتسميات التي أطلقت على هذه المخلوقات هو نبش في تاريخ هذه المتصورات الدينيّة وجذورها[1].

والواضح مبدئيّا أنّ القرآن لم يبتدع معجما جديدا لتعيين هذه المخلوقات إنّما اقتبس من أجواره الأسماء بل المتصوّرات كاملة. ورغم أنّ هذا الوضع يعدّ أمرا طبيعيّا بحكم هجرة الأفكار والتصورات الدينيّة وبحكم اشتراك المتخيل الديني في جملة من الأنماط العليا وبحكم الاشتراك اللغوي بين الثقافات السامية فإنّ التفسير ممثلا في "جامع البيان " للطبري قد حاول دفع شبهة الانضواء تحت راية الإرث الديني المشترك وسعى سعيا حثيثا إلى تعريب المعجم القرآني وإعادته إلى أصول وجذور عربيّة، وتجريده في الوقت نفسه من سمة المشترك الثقافي ليكون ذاك المعجم خاصا بالعربيّة لغة القرآن. وستكون جميع هذه القضايا موضوع المحور الأوّل من هذا الفصل.

أمّا المحور الثاني من محاور هذا القسم فينظر في وجود هذه المخلوقات داخل النسيج اللغوي القرآنيّ. وهو يتجاوز مستوى اللفظ المفرد ليعالج حضور هذه المخلوقات في سياقات القصص القرآني. فالقصص هو الإطار الضروريّ والطبيعيّ الذي ظهرت فيه الملائكة والجنّ والشياطين، وهو المحضن الذي منه تولّدت الوظائف وتبلورت الهويّات وظهرت فعاليّة هذه الطائفة من الخلق في ترتيب عالم الاعتقاد وإحكامه. وكيفما قلبنا النظر وجدنا أنّ هذا الفصل يحاول النظر في كيفيّة تأصيل هذه المخلوقات عقديا في نظام الإسلام الديني من خلال نصه المقدّس القرآن، ومن خلال تأويل المفسر الذي يعبر عن وجهة نظر مخصوصة أسهمت في تشكيلها خصائص ثقافية وحضارية مخصوصة واستفادت من روافد معرفية متعدّدة.

Jacques Le Goff, Un autre moyen age, Édition quarto Gallimard, p436.-[1]

I . معجم الملائكة والجن والشياطين في القرآن وفي التفسير:

1. تسمية الشيطان وبدائلها:

يطلق القرآن على الشيطان تسميتين: الأولى هي اسم إبليس والثانية هي اسم الشيطان[1]. وتستمد المطابقة بين التسميتين مبرراتها من إسناد القرآن رفض السجود لآدم إلى إبليس[2] و إسناد غواية الزوج البدئي آدم وحوّاء إلى الشيطان، وكلاهما مقطعان من قصّة واحدة[3]. لذلك عامل المفسرون إبليس والشيطان بوصفهما هويّة واحدة وشخصية واحدة في جميع أطوار القصّة. فإبليس والشيطان متماثلان مبدئيّا.

ورغم هذا التماثل يجدر التنبيه إلى بعض الاختلافات. ذلك أنّ اسم الشيطان يبدو من الأسماء الدالة على جنس معين من المخلوقات بدليل أنّه يقبل الإفراد والتثنية والجمع، في حين يبدو اسم إبليس أقرب إلى العلميّة منه إلى الدلالة على اسم الجنس[4]. وقد أشار المفسرون إلى عجمة هذا الاسم وردّوه بناء على ذلك إلى أسماء الأعلام فقد جاء في " مجمع البيان في تفسير القرآن" للطبرسي قول المفسر: " وإبليس اسم أعجميّ لا ينصرف في المعرفة للتعريف والعجمة، قال الزجاج وغيره من النحويين: هو اسم أعجميّ معرّب، واستدلّوا على ذلك بامتناع صرفه"[5]. غير أنّ الطبري يرى أنّ تسمية إبليس مرتبطة بفعل أبلس و"الإبلاس هو الإياس من الخير والندم والحزن". ويرى أنّ تصريف الاسم وإجراءه ترك استثقالا[6].

وإذا كان الطبري يرجع اسم إبليس إلى جذر من جذور العربيّة ويعتبره مشتقا من فعل أبلس فإنة صار من المعروف أنّ لهذه التسمية تاريخا أقدم من الشعر الجاهلي الذي استدلّ به المفسّر ليوطّن اسم إبليس في اللغة العربيّة[7]. وصار من المعروف أيضا أنّ هذه التسمية قد نشأت في محضن دينيّ سابق للإسلام. فقد ظهر اسم إبليس في العهد الجديد كترجمة لعبارة

1- Zilio-Grandi Ida, « Satan », dans *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, Paris 2007, pp790-793.

2- البقرة 2 / 34.

3- البقرة 2 /36.

4- Zilio-Grandi Ida, « Satan », dans *Dictionnaire du Coran*, pp790-793.

5- الطبرسي ، مجمع البيان في تفسير القرآن، مج1 ص 116.

6- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص264

7- المصدر نفسه الصفحة نفسها.

ديابولوس Diabolos اليونانيّة وتشير بعض المراجع إلى أنّ هذه المفردة تعني في هذه اللغة " المشتكي زورا أو الثالب"[1]. وقد ترجمت هذه التسمية التي كثيرا ما تكرّرت في الرواية اليونانيّة للعهد الجديد باسم إبليس وترجمت في مواضع قليلة باسم الشيطان، فتسمية إبليس هي تعريب لاسم ديابولوس. وقد اقترح هذه الترجمة من نقلوا العهد الجديد من اليونانيّة إلى العربيّة[2]. ويبدو أنّ هذه التسمية قد تسربت بحكم التلاقح الثقافي بين أهل الكتاب وأهل شبه الجزيرة رغم أن عملية نقل التسمية على نحو دقيق ما تزال غامضة[3]، وعلى أيّة حال فقد اصطبغ هذا الاسم الأعجمي بسمات اللغة العربية الاشتقاقيّة وتحوّل إلى مكون لغوي تتصل به مجموعة من الأفعال والمصادر والصفات.

أمّا تسمية الشيطان التي أطلقها القرآن على جملة من المخلوقات التي تشترك في جملة من الصفات والخصائص، فقد قال أبو جعفر مبينا أصلها اللغوي:" والشيطان في كلام العرب كلّ متمرّد من الإنس والجن والدوابّ وكلّ شيء" . ويربط الطبري كلمة " الشيطان" بفعل "شطن" و"الشطون" هو البعيد، والشيطان فيعال من شطن، لبعده عن الخير[4]. ويدل هذا التأويل الذي يقترحه الطبري لكلمة شيطان على محاولة جادّة للتقريب بين الدلالات الدينيّة المرتبطة بمتصور الشيطان والدلالة اللغويّة الغفل، التي لا تحمل أيّ حكم أخلاقيّ أو دينيّ. ولعلّ التباعد بين دلالة فعل "شطن" بمعنى بعد والشيطان الذي عرّفه أبو جعفر بوصفه كلّ متمرّد يدلّ على أنّ الربط بين المعنيين يبدو أقرب إلى التلفيق والإسقاط منه إلى الاستنتاج.

إنّ كلمة الشيطان هي كلمة عبريّة معناها " المقاوم " أو " المعترض"، فكلمة شيطان هي تعريب للكلمة العبريّة[5]Satan. ويرى بعض الباحثين أنّ هذه التسمية تمحضت للعلميّة في كل من سفر أيوب وسفر زكريّا[6]، ويرى البعض الآخر منهم أنّ هذا الاسم لا يدلّ على العلميّة إلاّ في في سياق واحد ورد في سفر أخبار الأيام الأول[7]، وذلك بدليل حذف أداة التعريف التي لازمت

---

[1]- قاموس الكتاب المقدّس ص15، ط10 دار الثقافة، القاهرة.

[2]- article « Diabl »e dans *Dictionnaire des Monothéismes*, édition Bayard 2003 Paris,pp241-242.

[3]- Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des Tribus, l'Islam de Mahomet*, p197.

[4]- المصدر نفسه الصفحة نفسها.

[5]- Zilio-Grandi Ida, « Satan », dans *Dictionnaire du Coran*, p792.

[6]- Article « Satan », dans *Dictionnaire des Monothéismes* pp530 -531.

[7]- أخبار الأيام الأول 1/21.

اسمه في غير هذه الآية من العهد القديم[1]. وعلى أيّة فإنّ هذا الاسم متجذر في المحضن الكتابي، بعيد الصلة من حيث الهويّة اللغويّة عن العربيّة، وقد أشار جواد عليّ في مصنّفه "المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام" إلى أنّ لفظة الشيطان لم ترد في شعر الجاهليّين باستثناء شاعرين: هما أميّة بن أبي الصلت و عديّ بن زيد العبادي، و"الأوّل شاعر وقف على ما يظهر من شعره على شيء من اليهوديّة والنصرانيّة وأمّا الثاني فهو نصرانيّ"[2]. وبذلك يتضح أنّ كلمة شيطان ذات أصل كتابي يهوديّ ومسيحيّ. ونشير في هذا السياق إلى أنّ الأخبار التي وصلتنا عن الشياطين باستثناء شياطين الشعراء تبدو قليلة إلى درجة تحول دون التأكّد من وجود مثل هذا المتصوّر الدينيّ في الجاهليّة. ويبدو غياب هذا المتصوّر الديني من عالم الاعتقاد الجاهليّ أمرا طبيعيّا ومقبولا نظرا إلى ارتباطه بالديانات التوحيديّة. فالشيطان مرتهن بهذا النظام الديني، فإذا ما غاب هذا النظام الذي يعتلي قمته رب واحد خالق متعال استغني عن صورة الشيطان وعن وظائفه، و ظهرت مكانه الأرباب الكثر وقوى أخرى غيبيّة ذات نفوذ واسع وغير مقنّن كشأن الجنّ عند الجاهليين.

تبدو التسميات التي أطلقها القرآن على متصور الشيطان مرتبطة باللغة العبريّة وباللغة اليونانيّة. غير أنّ المفسر لا يشير مطلقا إلى هذا الأصل اللغوي العبري ولا إلى غيره، إنّما سعى إلى احتواء هذه التسمية وإنمائها إلى المحضن العربيّ متنكرا إلى أصلها الكتابي، ساعيا في كلّ ذلك إلى بتر المفاهيم الدينيّة الإسلاميّة عن محضنها السامي أو اليوناني، حتّى كأن لا حقيقة لهذه المخلوقات خارج الإسلام الذي ينطق كتابه المقدّس باللغة العربيّة. ولعلّ الهدف من تعتيم هويّة المتصورات الدينيّة المشتركة بين جميع أهل الكتاب هو إبراز تميز الإسلام عن غيره من الأديان التي حُرفت وفسدت أسسها واختلط فيها المقدّس بغيره. فهو الدين الذي يمتلك الحقيقة التي لم تشبها شائبة التحوير أو التزوير. وهو الدين الكامل الذي ليس له من نظير والذي جاء يجب ما قبله ويصححه في الوقت نفسه. ولذلك فالإسلام يعبر عن معارف دينيّة مشتركة و معروفة في المحضن الكتابي، وهو لا يخرج في كل ما يقترحه من معطيات عن الأطر

Francis Daoust, « Satan, Bélial, Azazel et les autres: brève démonologie –[1] vétérotestamentaire et intertestamentaire », dans le Mal représentation et interprétation, revue Scriptura (revue biblique de la faculté de théologie de l'université de Montréal), Volume 4 Numéro 2 ,2002 pp12-13.

–[2] جواد عليّ، *المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج6 ص 731.

الذهنية المعرفيّة السابقة التي أنتجت في كنفها جملة من المتصورات الإيمانيّة والاعتقاديّة. ولكن مزية هذا الدين الأساسيّة حسب المفسر تتمثل في تخليص تلك المعارف الدينيّة مما طرأ عليها من تشويه وخلط وتحريف، فهو الدين الناطق بحقيقة قديمة ولكنها اندثرت ولم تحفظ منها الأديان السابقة إلاّ صيغة مشوّهة. ومن ثمّ تسقط حجيّة تلك التجارب السابقة ولا يبقى من حجة يقتدي بها المؤمن إلاّ الإسلام.

ولعلّ هذه الدوافع التي لا يعلن عنها الطبري قد تولّدت بحكم تأثير المناخ الفكري الذي ساد في القرن الرابع، والذي اشتدّ فيه الجدل بين المسلمين وغيرهم من الملل والنحل، فكان إنكار المفسرين لأصول بعض المتصورات الدينيّة بل وبعض الأسماء كما هو الحال في اسم إبليس واسم الشيطان أسلم من الاعتراف بها، وكان تمكينها في الحضارة العربيّة من أبرز هواجسهم حتى يردوا على مجادليهم شبهة الاقتراض والاقتداء والنسج على المنوال.

أطلق القرآن إذن اسم إبليس أو الشيطان على فرد أو على طائفة من المخلوقات التي عصت أوامره. غير أنّ المتفحّص في النصّ القرآنيّ يلاحظ أنّ تسمية إبليس لا تظهر إلاّ في المقاطع القصصيّة التي تروي على الناس خبرا من الأخبار المتعلقة بأوّل الزمان. بل إنّ اسم إبليس يرتبط ارتباطا وثيقا بالسياقات القرآنيّة التي تروي قصّة السجود لآدم. ولا تستعمل هذه التسمية في غيرها ممّا يجعل حضور إبليس بوصفه شخصيّة متعينة بواسطة العلميّة مرتهنا بقصّة السجود لآدم. أمّا في غير هذا المقام فإنّ التسمية المستعملة والغالبة هي تسمية الشيطان.

ويبدو أنّ التعريف والتعيين في مثل هذه السياقات مطلب يحتاجه القصّ والسرد عموما. وقد احتاج إبليس في هذه السياقات المخصوصة إلى أن يتعيّن باسم العلم حتّى ينفصل عن مجموع الملائكة ويتمايز عنها، فيحلّ الاختلاف محلّ الاشتراك، وتتعزّز القطيعة بينه وبين الجنس الذي كان يستغرقه. وكان التعيين باسم العلم حاجة أملاها الانشقاق عن عموم الملائكة التي كان ينتمي إليها. وبهذا تكون جميع مكونات قصّة السجود لآدم محدّدة معروفة معينة بالعلميّة وبغيرها: الله والملائكة وإبليس وآدم. فترسخ القصة أكثر في وجدان الناس وتتجلّى وقائعها في وضوح شديد يسهّل تمثلّها.

2 . تسميات الشيطان في التفسير:

للشيطان في جامع البيان للطبري أكثر من اسمين، فهو الشيطان وهو إبليس وهو عزا زيل[1] وهو الحارث[2]، أمّا اسم عزا زيل فواحد من التسميات التي أطلقها العهد القديم على الشيطان، وقد ورد ذكر هذه التسمية في سفر اللاويين[3]، ويدل هذا الاسم على معنى العزل[4]. ويشير عزا زيل في سفر اللاويين إلى قوّة شريرة مهيبة الجانب يقربّ لها تيس في البريّة لاسترضائها ويقام لترويضها طقس مخصوص[5]. ولا شكّ في أنّ إطلاق الطبري هذه التسمية على الشيطان يؤكد تأثير ثقافة أهل الكتاب في إنتاج جملة من التصورات الدينيّة الإسلاميّة. فقد كانت تصورات اليهود الدينيّة رافدا أساسيّا غذّى مصنفاتهم، وأثرى مخيلتهم وأسهم على نحو مباشر في إنتاج تمثلاتهم حول هذا المخلوق اللامرئيّ. و ننبه بدءا إلى أنّ الطبري لم يستعر من العهد القديم اسم عزازيل فحسب، إنّما اقترض منه أيضا وضعيّته في الكون ووظائف وعلاقته بسائر المخلوقات. وإن كنا في هذا القسم نكتفي بالبحث في مصدر التسميات التي أطلقها تفسير الطبري على الشيطان فإننا نشير إلى أنّ الأبواب اللاحقة من البحث تتكفل بإبراز درجة تأثير ثقافة أهل الكتاب في صياغة متصورات الإسلام حول هذا المخلوق من خلال نقاط محدّدة.

أمّا الاسم الثاني الذي اقترحه تفسير الطبري للشيطان قبل أن يعصى أمر الله بالسجود لآدم فهو اسم الحارث. ويبدو هذا الاسم في الظاهر اسما غفلا، لا يعدو أن يكون اسم علم من الأسماء العربيّة المتداولة والمعروفة. غير أنّ مراجعة دلالة الاسم معجميّا تسمح بتجاوز اعتباطيّة هذا الاسم الذي أطلقه التفسير على الشيطان وتسمح بالعبور إلى منطقة التأويل.

1- "كان إبليس قبل أن يركب المعصية من الملائكة اسمه عزازيل". الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص 262 .

2- " كان إبليس من حيّ من أحياء الملائكة يقال لهم الجنُّ، خلقوا من نار السموم من بين الملائكة، قال: فكان اسمه الحارث، قال: وكان خازنا من خزان الجنّة". الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص 261.

3- اللاويين 16/ 8 ، 10، 26 .

4- قاموس الكتاب المقدّس ص 620.

5- Francis Daoust, Satan, Bélial, Azazel et les autres: brève démonologie vétérotestamentaire et intertestamentaire, dans le Mal représentation et interprétation, revue Scriptura (revue biblique de la faculté de théologie de l'université de Montréal),p 17.

يرتبط اسم "الحارث" لغويّا بـ"الحرث"، والحرث في اللسان هو" العمل للدنيا والآخرة"أمّا الحارث فهو الكاسب[1]. وقد جاء في الحديث " أصدق الأسماء الحارث"[2]. فللاسم إذن مرجعيّة دينيّة مادام الحارث هو الكاسب ومادام الحرث" تقديم أمر الآخرة وأعمالها حذار الموت بالفوت على عمل الدنيا"[3].

كان اسم الشيطان قبل معصية الله الحارث أي الكاسب لعمله من خير وشرّ، وكان له اسم فضله الرسول على غيره من الأسماء لأنّه أصدقها. غير أنّ التفسير لم يمنح الشيطان هذا الاسم إلاّ ليجرّده منه. فتحوّل الحارث الذي رفض السجود لآدم إلى إبليس الذي آيسه الله من الخير. وقد قال الطبري معبرا عن اقتران التحول في التسمية بالتحول في الوضعيّة الدينيّة ناقلا عن السديّ: " :إن اسم إبليس الحارث، وإنما سُمّي إبليس حين أبلس متحيّرا"[4]. إن اكتساب هذه التسمية الجديدة يعبّر رمزيّا عن تحول في وضعيّة الشيطان وفي منزلته في العالم السماوي. أما تجريده من اسم الحارث فنتيجة من نتائج التحول من الطاعة إلى المعصية ومن الامتثال إلى التمرّد، وأما إطلاق تسمية إبليس عليه فحدث رمزي يدل على انتقال وضعية إبليس من مجال الشرعية الدينيّة إلى وضعيّة خارجة عنها. يجرّد هذا المخلوق حينئذ من اسم فضله الرسول ليحمل اسما آخر يدل على الندم والحزن وعلى اليأس من الخير[5]. ومن ثمّ فإنّ تحوّل مصير الشيطان ووضعيته قد ولّد تحوّلات في مستويات أخرى من أبرزها التحول في مستوى التسمية، ويعتبر تجريد إبليس من اسم الحارث خسارة من ضمن خسائره الكثيرة[6]

ومهما يكن من أمر فإنّ التسميات التي أطلقها القرآن أو التفسير على متصور الشيطان تبدو أكثر استقرار وأقلّ عددا من التسميات التي أطلقت عليه في العهد القديم، ويبدو أنّ استقرار الدوالّ وثباتها إلى حدّ ما يدلّ على درجة نضج هذا المتصور الديني في المحضن الإسلاميّ وتوفر الأدوات المعرفيّة التي تسمح بتعقله بوضوح.

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، دخل (ح، ر، ث).

[2]- المصدر نفسه، المدخل نفسه.

[3]- المصدر نفسه، المدخل نفسه.

[4]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1، ص265

[5]- Maurice Gaudefroy Demombynes, *Mahomet*, pp347-348.

[6]- نشير إلى أنّ تسمية الحارث تظهر في تفسير الطبري في سياق ثان متصل بدوره بعمليّة التغرير بحواء، فقد أخبر المفسر نقلا عن رواته أنّ حواء لما حملت جاءها إبليس يدعوها أن تسمي ولدها المرتقب بعبد الحارث وإلاّ ولدت مسخا أو قتل ذاك الولد، انظر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 6 ص 143 . 144 .

3 . تسميات الملائكة:

تبدو الأسماء التي أطلقها القرآن على الملائكة أكثر عددا وتنوعا مما أطلقه على الشيطان. فقد أشار إليها إشارة عامة من خلال لفظ الملائكة الذي يدلّ على عموم الجنس. وعين منها بعض الأفراد وخصهم بالعلميّة مثل هاروت وماروت وجبريل و ميكال فانتزعهم من العموم واستثناهم بالتسمية من مجموع الملائكة استثناء لا يخلو من دلالات[1]. وعين طائفة أخرى من خلال وظائفهم، فأشار إلى ملك الموت وإلى الملائكة الكاتبة والحافظة والخزنة والزبانية. وخصّ بعضها بالصفات، فأشار إلى طائفة من الملائكة الغلاظ الشداد. ومن ثمّ فإنّ صورة المجتمع الملائكي تبدو في القرآن أكثر تنوعا، وتبدو المعطيات القرآنيّة المتعلقة بهم أكثر سخاء. ورغم هذا التنوع فإننا سننظر في هذا القسم في أسماء الأعلام دون غيرها، ونرجئ البحث في ما دلّ على الوظيفة أو على الصفة إلى سياقه المناسب في اللاحق من الأبواب والفصول، وتحديدا في الباب الثاني الذي يحمل عنوان " وظائف الملائكة"، ونقتصر ضمن هذه الحدود على النظر في ما كان منها من أسماء الأعلام، وذلك في إطار بحثنا في ذاكرة المعجم الذي استخدمه النصّ القرآنيّ في التعبير عن هذه المتصورات الدينيّة.

3 . 1 الملائكة:

يرجع الطبري اسم الملائكة إلى جذر(ل، أ، ك). ويقرن بين هذا الدالّ ومهمّة نقل الرسالة، " قال أبو جعفر: والملائكة جمع ملأك غير أنّ أحدهم بغير الهمزة أكثر وأشهر في كلام العرب منه بالهمز، وذلك أنّهم يقولون في واحدهم ملك من الملائكة فيحذفون الهمز منه ويحركون اللام التي كانت مسكنة لو همز الاسم"[2]. ويضيف " وأصل الملأك الرسالة ". و تعني عبارة ألكني إليها أبلغها رسالتي ". فسميت الملائكة ملائكة بالرسالة لأنّها رسل الله بينه وبين أنبيائه ومن أرسلت إليه من عباده"[3]. وهو يرجع الكلمة إلى أصل عربيّ رغم أنّ بعض الباحثين يرجح إرجاعها إلى الأثيوبية أو الآرامية[4]. وتسهم هذه التسمية في تعريف الملائكة في ضوء مهمّة نقل الرسالة وتعقد علاقة مباشرة بينها وبين الوظائف التي عهدت إليها. ويظهر تعريف الطبري

1- Bernard Teyssédre, *Anges astres et cieux, Figures d la destinée et du salut*, Albin Michel, Paris 1986, p135.

2- الطبري جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص234 .

3- المصدر نفسه، مج 1 ص235 .

4- Maurice Gaudefroy de mombynes, *Mahomet*, p306.

لكلمة "ملائكة" أنّ العلاقة بين الدال والمدلول في هذه الحالة هي علاقة اشتقاقيّة، فالملائكة اسم فاعل إذن. ورغم أنّ هذه التسمية مقترنة دلاليا بمعنى المُلك وتحمل سمة المملوك وتقدم الملائكة بوصفها مِلكا من ممتلكات الرب فإنّ الطبري لا يشير أبدا إلى هذا المعنى[1].

ويبدو أنّ الملائكة لم تسمّ بهذا الاسم إلاّ لأنّ العقل الدينيّ لم يتصوّر وجودها خارج مهمّة نقل رسالة من نوع ما بين باث ومتلقّ، وذلك بقطع النظر عن هويّة الباث وعن طبيعة المتلقين. فالملائكة إذن دال قد يؤوّل على أنّه اسم جنس، وقد يُحمل على العلميّة، ولكنّ دلالته اللغويّة الأولى الصرف قائمة على معنى الوظيفة. لذلك أطلقت تسمية الملائكة في اللغة اليونانية على رسل الملوك وعلى سفرائهم وعلى جواسيسهم ولم تتعلق هذه التسمية بالمتصورات الدينيّة والغيبيّة فحسب[2].

وترادف كلمة ملائكة كلمة anges في اللغة الفرنسيّة وهي مرتبطة في اللغة اللاتينيّة بلفظ Angelos ، التي تعني في اليونانيّة الرسول. وقد استعملت كلمة anges في الرواية اليونانيّة للعهد القديم لتعريب كلمة Maleak [3]، في حين أطلق العهد القديم اسم Maleak على الملائكة أي رسل الله، وأطلقت التسمية في مرات قليلة أيضا على الأنبياء مثلما هو الحال في سفر إشعيا [4]، كما أطلقت في سفر ملاخي على عدد من الكهنة[5]. أمّا في العهد الجديد فقد كانت لفظة ملك واحدة من الأسماء التي أطلقت على المسيح إلى حدود القرن الميلادي الرابع. ولكن هذا الاستعمال أخذ في الانحسار منذ القرن الميلادي الثاني[6].

ومن ثمّ فإنّ كلمة ملائكة هي كلمة ذات أصل ساميّ عبريّ أو عربيّ، أطلقت على

1- لقد نبهنا أستاذنا المشرف وحيد السعفي إلى هذه الدلالة التي تجعل الملائكة ملكية من ممتلكات الرب خلال إشرافه على بحثنا في إطار ملاحظة شفوية، ولم نجد هذا التأويل على وجاهته لكلمة الملائكة في ما قرأنا في نص مكتوب إلاّ ما ذكره لوي قاردي في إشارة عابرة في المؤلف المذكور أسفله:

Maurice Gaudefroy de mombynes, *Mahomet*, p306.

2- Bernard Teyssédre, *Anges astres et cieux figures de a destinée et du salut*, p23.

3- André Paul, Article « Anges », dans *dictionnaire du Judaïsme,Encyclopaedia Universalis*, Albin Michel, Paris, 1998 , pp35-37.

4- إشعيا 32/14. وقد عربت الكلمة برسل. في حين حفظت النصوص في لغتها الأصليّة كلمة Maleak.

5- ملاخي2 / 7. وقد عربت المفردة بكلمة رسول.

6- Jean Daniélou, *théologie du Judéo-christianisme*, Bibliothèque de théologie, desclée / cerf, Paris 1991, p 203.

الرسول سواء أكان من طبيعة بشريّة أم من طبيعة أخرى مفارقة[1]. وهو ما يجعل هذه التسمية قابلة للتوسع إذ يمكن أن تحتوي كل ما يؤدي مهمة الوصل بين طرفين متباعدين بقطع النظر عن طبيعة الناقل. غير أن برنار تايسادر يرى أنّ متصور الملك يقوم على معطى أساسي هو المحدد لكل ما يمكن أن يسمى ملكا وهو غير متصل بوظيفة هذا المتصور الديني. يتمثل هذا المعطى في أن كل المخلوقات المنضوية تحت هذا المسمى هي مخلوقات ذات منزلة وسيطة، فهي دون الرب وهي أعلى منزلة من الإنسان، أي إنها في مرتبة تتوسط الربوبية والبشريّة. ويرى أنّ هذه الخصوصية هي المحدد الثابت والمميز للملائكة فبقية المحددات غير مستقرة ولا مشتركة. ويرى تايسادر أن تحديد الملائكة بوصفها مخلوقات توجد بين منزلتين أنطولوجيتين يسمح بتوسيع دلالة هذه الكلمة، إذ يمكن أن تدل على بعض أبطال اليونان، أو على الشيطان الخير الذي ذكره سقراط، أو على بعض الجن البابليين، أو على الأرواح الخالدة المحيطة بأهورا مزدا في الزرادشتية، بما أن جميع هذه المتصورات تقع في منزلة وسيطة لا ترقى إلى الألوهة ولكنها تسمو على البشرية. ورغم اختلاف هذه المتصورات ذات الأصول المتباينة فإنّ تموقعها بين المنزلتين يسمح في رأيه بضمها تحت مسمى الملائكة[2]. غير أنّه من الواضح أنّ التصورات الدينية الإسلامية لا تعول على هذا المعطى لتحديد منزلة الملائكة، إنّما تعد مهمة الوساطة ممثلة في نقل الرسالة السماوية إلى الأرض المحدد الأساسي لمتصور الملك، فالوظيفة هي شرط إطلاق التسمية على هذه المخلوقات. هذا إضافة إلى أنّ الملائكة لا تحتل في المتصورات الدينيّة السنية منزلة أنطولوجية أعلى من الإنسان رغم نورانيتها ورغم قربها الشديد من الله[3].

وعلى أيّة حال فهذه الكلمة حامل دال على الوظيفة، وظيفة نقل الرسالة، وهو ما يدلّ على علاقة تبلغ حدود التشارط بين وجود هذا المتصوّر الدينيّ ووظيفة الوساطة أو نقل الرسالة. إنّ تسمية الملائكة في القرآن تسمية عامّة، وقد جعلها هذا العموم اسما دالا على جنس معيّن من المخلوقات تجمعها جملة من الخصائص المشتركة. ومع ذلك فقد أشار القرآن إلى بعض أفراد هذا الجنس من خلال اسم العلم، وأشار إلى غيرهم من خلال وظائفهم مثل ملك الموت والملائكة الكتبة والحفظة والخزنة.

1- Denise Masson , *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, Désclée de Brower, Paris 1976, p163 .

2- Bernard Teyssédre, *Anges astres et cieux figures de a destinée et du salut*, p23.

3- Louis Gardet, *L'Islam, religion et communauté*, p88.

3 .2 اسم جبريل:

ورد ذكر اسم جبريل في النصّ القرآنيّ في مناسبتين: أمّا الأولى ففي قول الله: "قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِهِ بِإِذْنِ اللهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وهُدًى وبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ، مَنْ كَانَ عَدُوًّا للهِ ومَلائِكَتِهِ ورُسُلِهِ وجِبْرِيلَ ومِيكَالَ فَإِنَّ اللهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ" [1].

وأمّا الثانية ففي قوله: "وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللهَ هُوَ مَوْلاهُ وجِبْرِيلُ وصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ" [2]. وتعيد هذه التسمية إلى الذهن سياقات ذُكر فيها الملك جبرائيل في نصوص أهل الكتاب المقدسة، فقد جاء ذكره في سفر دانيال في العهد القديم [3]، وذكرته أيضا أسفار العهد الجديد من بعد أن ورثته من اليهوديّة [4]. وتعني هذه التسمية في أصل اللغة العبريّة "رجل الله" [5]، وتعني أيضا " بطل الله"، وتعني "ظهر الله قويّا" [6].

من الواضح إذن أنّ القرآن لم يسع إلى تعريب هذا الاسم، وأبقى عليه في أقدم صيغه مستفيدا من علم الناس به بوصفه جزءا من معارفهم الدينيّة السابقة للإسلام، مستغلا في ذلك انتماءه إلى ثقافة أهل الكتاب.. إذ يسمح استثمار نفس الدوال التي أطلقت على نفس المتصورات الدينيّة بمدّ جسور التواصل بين الديانات الكتابيّة، ويسهم في تجذير الإسلام داخل المحضن التوحيديّ، ويجعلها جميعا تتكلّم لغة واحدة مشتركة وإن اختلفت المدلولات والمضامين اختلافا جزئيّا. فاستعمال نفس الألفاظ والتسميات في التعبير على جملة من التمثلات الدينيّة يعكس محاولة لتأصيل التجربة الجديدة ضمن خطّ الديانات الكتابيّة السابقة. وهي محاولة أيضا لاحتواء الإرث الدينيّ القديم ومحاورته من الداخل بواسطة مكوناته ومتصوراته ولغته ليفرض الخطاب القرآنيّ نفسه على الديانات السابقة بوصفه خطابا عليما بمضامينها ومندرجا في مسارها ومصوبا لأخطائها في الوقت نفسه.

ورغم أنّ جذور اسم جبريل جذور عبرية واضحة فإنّ هشام جعيط يرى في مؤلفه

---

[1]- البقرة 2 /97. 98.

[2]- التحريم 66 /4.

[3]- دانيال 8 /16. 27، 9 /21 –27 .

[4]- لوقا 1 / 11 –23، 26 –38 .

[5]- J . Pedersen, article DJABRAIL, dans *E.I*, pp 372-373, Volume 2.

[6]- André Paul, Article « Gabriel », dans *dictionnaire du Judaïsme*, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, Paris ,1998 p 237.

"الوحي والقرآن والنبوة " أنّ عبارةَ "ذو قوة" التي جاءت في سورة التكوير[1]، وعبارة" شديد القوى" التي وردت في سورة النجم[2] هما ترجمة عربية للاسم جبريل، وللاسم الأصلي جبرائيل فـ"جبر" تعني القوي أو القوة، و"إيل" هو الله بالعبرية القديمة[3]. ويبدو هذا التصور وجيها، ولكن لا تبدو هذه العبارات الدالة على الصفة ممثلة للعلمية، إذ لم تستعمل بصفتها أسماء مركبة بل استخدمت لتسليط الضوء على عظمة هذا المخلوق وشدة قوّته.

3.3 اسم ميكال:

أطلق القرآن اسم ميكال على أحد الملائكة في مناسبة واحدة اقترن فيها ذكره باسم جبريل[4] . ويرجع هذا الاسم إلى أصل عبريّ، ويعني اسم ميكال معجميًا في اللغة العبريّة " من هو مثل الله"[5]. وقد احتفى العهد القديم بهذا الملك في مناسبات كثيرة، فهو أهمّ الملائكة المحيطة بالربّ وأعلاها منزلة. والملاحظ أنّ دلالة الاسم المعجميّة تدل على هذه المرتبة، فهي تؤكّد الشبه بين الملك والربّ. ولكنّها في الوقت نفسه تعبّر عن اختلافهما، إذ لا يبلغ التشابه حدود التطابق، إنّما يحفظ التشابه تغايرهما واختلافهما بقدر ما يبرزه من نقاط الاشتراك بينهما. فميكال مثيل لله وشبيه به إلاّ أنّه لا يرقى إلى مرتبة الربّ. وتبدو هذه العلاقة بين الربّ وهذا الملك المقرب شديدة الشبه بعلاقة أهورامزدا ربّ الزرادشتيين بالروح المقدّس سبينتا مانيو Spenta Manyu الذي يوشك أن يتوحّد بالربّ الخالق، ورغم قرب هذا الروح المقدّس الشديد من الربّ أهورا مزدا فإنّ سبينتا مانيو لا يتطابق معه، وذلك حفاظا على الفوارق الأنطولوجيّة الأساسيّة بين الخالق والمخلوق[6].

إنّ هذه التسمية تدل في لغة العهد القديم على بعض صفات الربّ أو على خصائص حضوره حتّى لكأنّنا بالملك يمثّل في جوهره تجسيدا لبعض مميزات الربّ. إذ تعبر عن حضور قويّ لله. و تذكّر هذه الصلة بين اسم الملك وصفات الرب بخصائص الأسماء التي أطلقها الربّ أهورامزدا في الزرادشتيّة على الأرواح المقدّسة الخالدة الحافة به والتي تسمّى Amesha

---

[1]- التكوير 20/81.

[2]- النجم5/53.

[3] - هشام جعيط، *الوحي والقرآن والنبوة*، ص63

[4]- البقرة 2 / 98.

[5]- André Paul, Article « Mikaël », dans *dictionnaire du Judaïsme*, pp494-495

[6]- ر. س زيهنير، *المجوسيّة الزرادشتيّة الفجر الغروب*، ترجمة سهيل زكار التكوين للنشر والطباعة والتوزيع دمشق د. ت، ص 47.

spenta. فقد أطلق عليها أسماء رأى بعض الباحثين أنّها معبرة عن خصائص الربّ الأخلاقيّة، وأنّها تمثّل مجتمعة أهمّ صفات أهورا مزدا. لقد عرفت هذه الكائنات الستة المحيطة به باسم العقل السليم، والصدق والصلاح واستقامة الرأي والملكوت والكمال والخلود[1]. ولا عجب أن ترث اليهوديّة والإسلام من بعد هذه الخاصيّة فما خلقت الملائكة في الديانات التوحيديّة ولا وجدت إلاّ لإجلاء حضور ربّ متعال. هذا إضافة إلى أنّ هذه الأسماء مثل اسم جبرائيل وميكائيل ورافائيل وغيرها من أسماء الملائكة التي وجدت في العهد القديم ووجد بعضها في القرآن تعبر عن صفات لا تتعلق بهذه المخلوقات إنّما تتعلّق بالربّ. فدلّ جبريل على صورة ربّ بطل قويّ، ودلّ اسم ميكائيل على مشابهته، ودلّ اسم رافائيل الذي لم يذكر في النصّ القرآني على قدرة الربّ على الشفاء وعلى مداواة الرضى. وهو ما يشير إلى أنّ هذه الأسماء لم تضطلع فقط بمجرّد تعيين الملائكة بواسطة العلميّة، بل إنّها تلعب دورا في تمكين علاقة الربّ بهذه المخلوقات، فهي لا تعدو في نهاية الأمر أن تكشف بدءا من تسمياتها عن بعض خصائص يهوه وصفاته أو عن بعض وظائفه. وهو الدور الذي اضطلعت به الأرواح المقدسة الخالدة المحيطة بالرب أهورا مزدا، فقد دلّت الأسماء التي أطلقت عليها على خصائص هذا الإله أو على بعض وظائفه.

3. 4 اسما جبريل وميكال في التفسير:

ساق القرآن اسمي جبريل وميكال في إطار جدل المسلمين مع أهل الكتاب من اليهود تحديدا. ورغم أنّ الاسمين من الكلمات العبريّة المعروفة فإنّ الطبري لم يشر مطلقا إلى قدم التسميتين ولا إلى هذا الأصل اللغوي غير العربي، بل اقترح للتسميتين دلالات ومعاني لا صلة لها بما أوردناه سابقا. فقد قال " اسم جبريل عبد الله، واسم ميكائيل عبيد الله، واسم إسرافيل عبد الرحمان، وكلّ معبّد "إيل" فهو عبد الله"[2]. وبذلك يستبدل الطبري دلالة الاسمين في محضنهما العبري على صفة تجلّي الله أو على مخلوق شبيه به بالدلالة على العبوديّة. فقد سبق وبيّنا أنّ كلمة جبريل تعني في العبريّة " الله قويّ" أو " بطل الله" أو " رجل الله" ، في حين تعني كلمة ميكائيل " شبيه الله". أمّا الطبري فينصرف عن هذه المعاني و يحوّرها. فجبريل بالنسبة إليه هو عبد الله، و ميكائيل هو عبيده. و يبدو أنّ تصغير الاسم الثاني يندرج ضمن

---

[1]- المرجع نفسه، ص 47.

[2]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج1، ص 482.

محاولة قلب أفضليّة ميكال على جبريل عند اليهود[1]، والإعلاء من شأن جبريل بوصفه ملاك الوحي عند المسلمين ووليّ محمّد.

استبدل الطبري دلالة الاسمين في اللغة العبريّة بدلالة أخرى أسقطها إسقاطا من دون أن يبرّرها لغويّا ومن دون أن يرجعها. على غير عادته. إلى أصل عربيّ، ومن دون أن يستدلّ على معانيها بشعر الجاهليّة. إلاّ أنّه أولى اللاحقة " إيل"الموجودة في التسميتين عناية فائقة، واهتم بها فقال في تعريفه لهذين الاسمين إنّهما: "إضافة جبر وميكا إلى اسم الله الذي يسمّى به بلسان العرب دون السريان والعبريين له ". استشهد على ذلك فقال:" وذلك أنّ "الإل" بلسان العرب الله كما قال: "لا يَرْقُبونَ فِي مُؤْمِنٍ إلاّ ولا ذِمَّةً"، فقال جماعة من أهل العلم: الإلّ هو الله، ومنه قول أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه لوفد بني حنيفة حين سألهم كمّا كان مسيلمة يقول، فأخبروه فقال لهم: ويحكم أين ذهب بكم؟ والله إنّ هذا الكلام ما خرج من إلٍّ ولا برّ، يعني: من إلّ من الله"[2].

والناظر في المعاجم المختصة يلاحظ أنّ كلمة إل El جمعها في العبريّةElohim تعني الربّ في كلّ الفضاء السامي ولا تختص العربيّة بهذه الكلمة، وقد أطلق اسم إل أو إيلوهيم على الربّ في العهد القديم إلى جانب اسم يهوه[3]. ويجدر التنبيه في هذا السياق إلى أنّ إطلاق تسمية "إيل " على الربّ تعود إلى ديانات أقدم تاريخيا من اليهوديّة ذاتها[4]. فالإله الجبار إيل " هو من أعظم الآلهة القديمة شأنا لدى جميع الشعوب الرافدية الأصل ولدى اليهود بشكل خاص الذي أخذ وضعه اللائق بين الآلهة المساعدة أو الملائكة فأصبح كبيرها وسيدها باسمه القديم الإله الجبار إيل (جبرا-إيل أو جبريل)"[5].

1- Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, pp133-137.

2- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج1، ص483.

3- André Paul, Article « Dieu », dans *dictionnaire du Judaïsme*, 203-206.

4- "إيل" إله معروف من القدم في المجال السوري، ووجد اسمه في ألواح "أوغاريت – رأس شمرا"، المكتوبة حوالي 1400 قبل المسيح. وهو إله الأرض بينما أبوه "عليُون" يكون إله السماء ، والإثنان مذكوران في العهد القديم بعد أم وحّدا في التصريف". هشام جعيط، *الوحي والقرآن والنبوة*، ص 114 ، دار الطليعة، بيروت، 1999 . وانظر أيضا:

Jacqueline Chabbi, Le seigneur des tribus : l' Islam de Mahomet, p210.

5- سيد القمني، *الأسطورة والتراث*، المركز المصري لبحوث الحضارة، ط3، القاهرة1999، ص 53 .

5. 3 تسمية الكروبين:

أشار الطبري وهو يعرض أصناف الملائكة واختصاصاتها الوظيفيّة إلى طائفة معيّنة خصّها باسم الكروبيين. قال: " إنّ الله جزّأ الملائكة والإنس والجنّ عشرة أجزاء فتسعة منهم الكروبيون وهم الملائكة الذين يحملون العرش ثمّ هم أيضا الذين يسبحون الليل والنهار لا يفترون قال ومن بقي من الملائكة لأمر الله و وحيه ورسالته"[1]. ويجدر التنبيه إلى أنّ القرآن لم يأت على ذكر هذه التسمية مطلقا، في حين أشار إلى اختصاص بعض الملائكة بحمل عرشه.

إنّ ترجمة كلمة كروبيون في اللغة الفرنسية هي عبارةChérubin وهي تسمية منقولة من أصل عبري من كلمةKerubim وهي كلمة في صيغة الجمع مفردها كروب Kérub . ويبدو أنّ جذور هذه التسمية تتجاوز المحضن اليهودي، فهي ترتدّ إلى اللغة الأكاديّة. وتعني كلمة Karabu في اللغة الأكاديّة "بارك"، وتطلق عبارة Karibu المتصلة بنفس الأصل الاشتقاقي عند الرافديين على آلهة من الدرجة الثانية تضطلع بمهمة الشفاعة لدى الأرباب العلويين[2].

واستعمل العهد القديم كلمة كروبيم أو كروبين في صيغة الجمع، واستعمل كلمة كروب للتعبير عن المفرد، ومن ثمّ نلاحظ عمليّة توارث التسميات التي أطلقت على المتصورات الدينيّة لا داخل الفضاء الكتابي التوحيدي فحسب بل وفي حضارات الشرق القديم، وها هي تسمية الكروبين تخترق الفضاء وتعبر الزمان وتخرج من نظام ديني وثني قائم على تعدّد الآلهة لتستقرّ داخل نظام آخر مختلف عن المحضن الذي أنشأها، فتبقى التسمية القديمة وتتغيّر الهويّة والوظيفة تغيّرا جذريّا .

تردّد ذكر الكروبيم في العهد القديم فجاء في سياقات عديدة: إنّها مخلوقات تكفلت بحراسة الجنّة جنة عدن من تسلل المتطفلين إليها[3]. وقد تجلت هذه المخلوقات أيضا بوصفها نقوشا وضعت على التابوت وزيّنت جدران هيكل سليمان. وظهرت أيضا على أنّها تماثيل ذهبيّة [4]. يظهر الكروبيون إذن كنقوش زخرفيّة وشّحت العمارة الدينيّة اليهوديّة رسمت على الستائر وعلى

---

[1]. الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 9 ص 85.

[2]- article « chérubin », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, traduit du néerlandais, Editions Brepols Paris, 1960, pp 290 –291 .

[3]- التكوين 3 /24.

[4]- الخروج 25 / 18 –22، وانظر أيضا العدد 7 /89 و الملوك الأول 6 /23 –28.

غطاء التابوت[1] وعلى الهيكل[2] أو منحوتة على الخشب في هيكل سليمان[3]، وعلى مقابض الأبواب ودفاتها[4].

غير أنّ سفر حزقيال يظهر الملائكة الكروبيم بوصفهم حملة العرش، وهي مخلوقات نصفها بشري ونصفها الآخر حيواني تمتلك وجه بشر وجه أسد[5]، وآيات هذا السفر لا تجعل منها مجرّد نقوش على المعمار الديني اليهوديّ. ويبدو أنّ صورة الكروبيم ووظيفة حمل العرش التي أشار إليها الطبري وهو يصنّف الملائكة إلى أصناف متنوّعة قد تسرّبت من ثقافة أهل الكتاب، واحتلّت في نصوص المسلمين موقعا يدل على تواصل هذه التجارب واتصال بعضها بالبعض الآخر في حلقات منسجمة بما أنّها مندرجة ضمن نفس الإطار العقدي . على أنّ متصور الكروبين عند اليهود يرجع حسب بعض الباحثين إلى أصول أبعد في التاريخ. فقد أشار سيدّ قمني إلى " تأكيد سبتينو موسكاتي أنّ الوصف الدقيق الذي قدّمه النبي حزقيال لطائفة الكروبين من سادة الملائكة إنّما كانت نتيجة تأثره بما شاهده في بابل إبان الأسر البابلي في القرن السادس قبل الميلاد، حيث يقول: " وحزقيال متأثر في هذا الوصف ولا ريب بتماثيل وصور الكائنات الجنية التي كانت تحرس معابد بابل وقصورها، والتي شهدها حزقيال قطعا إبان المنفى، ويؤكّد ذلك أنّ في سفر حزقيال إشارات مباشرة إلى الصور المحفورة على جدران بابل"[6].

على أنّ قضيّة أصل الكروبيم وجذور أصل هذا المتصوّر الديني لم تحسم بعد. ولكن كثيرا ما قرّبت الدراسات الدينيّة بين هذا المتصوّر والمخلوقات الرافديّة العجيبة التي كانت تنحت حول القصور والمعابد الآشوريّة. فقد صنعت لهذه المخلوقات تماثيل من عاج وضعت على قمم مدينة السامرة في القرن الثامن قبل الميلاد، وكانت تعتبر وسائط بين آلهة الدرجة الأولى وعباد الله الصالحين. وأطلقت عليهم تسمية Karibu ومؤنثه Karibatu ولعلّها أصل التسمية العبريّة الاشتقاقي[7]. ولكن الاتفاق في أصل الاسم والاشتراك الاشتقاقي لا يعكس اتفاقا

[1]- الخروج 26 / 1، 36 /8، 35.

[2]- أخبار الأيام 2 3 / 10 –14.

[3]- الملوك الأوّل 6 /29.

[4]- الملوك الأوّل 6 /23 –30.

[5]- حزقيال 1 /4. 28 .

[6]- سيّد القمني، *الأسطورة والتراث*، ص ص 45–47.

[7]- article « chérubin », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* , pp 290 –291

واشتراكا في وظيفة هذا المتصوّر الديني، ولا في منزلته في النظام العقدي نظرا لاختلاف التجارب الوثنيّة والقائمة على تعدّد الآلهة عن التجارب التوحيديّة.

3 .6 هاروت وماروت:

اختصّ هاروت وماروت من بين بعض الملائكة باسم العلم فقد أشار إليهما القرآن في الآية 102 من سورة البقرة:" وَمَا أُنْزِلَ عَلَى المَلَكَيْنِ بِبابِلَ هاروتَ وماروتَ". وقد اقترن هذا الثنائي في تفسير القرآن بشخصيّة ثالثة هي امرأة " اسمها بالعربيّة الزهرة وبالنبطيّة بيذخت واسمها بالفارسيّة أناهيذ"[1]. وتشكّل هذه العناصر الثلاثة وحدة مترابطة تأسست عليها قصّة هامّة من قصص الفساد في الأرض[2]. وتسهم شخصيّة الزهرة أو أناهيد في إضاءة بعض الجوانب المتعلّقة بالاسمين القرآنيين هاروت وماروت.

إنّ الطبري لم يخض مطلقا في أصل هذين الاسمين، ولم يعالج مسألة دلالتهما ولا علاقتهما بالعربيّة، بل اكتفى بالتعليق على بنائهما من الناحية الإعرابيّة دون الخوض في خصائصهما الاشتقاقيّة[3]. غير أنّ العديد من الدراسات المهتمّة بمعالجة النصوص الدينيّة أشارت إلى أنّ هذه التسميات لا تعود إلى أصل عربيّ إنّما ترجع إلى أصول فارسيّة[4]. ويعتبر جورج دوميزيل في مؤلفه: Naissance d'archange : essai sur la formation de la théologie Zoroastrienne من أهمّ الذين عالجوا هذه المسألة[5]. إذ رأى أن اسمي هاروت وماروت يرجعان يرجعان إلى مصدر إيراني زرادشتي. وقد طابق بين هذين الاسمين وهورفاداتHaurvadat وأميريتاتAmeretat، وهما إحدى الأرواح المقدّسة الخالدة الحافة بالرب أهورامزدا والتي تسمى بالأميشاسبينتاAmesha spenta. ويعني هذان الاسمان في أصل اللغة الفارسية تباعا الكمال والخلود، ويتوليان الاختصاص ببعض قطاعات الحياة الدنيويّة. فقد أوكل لهما الربّ أمر المياه والنبات. إن الاسمين القرآنيين حسب دوميزيل هما تحريف لاسمين أطلقا في الأفيستا على بعض الأرواح الستة الخالدة[6]. وتتعزّز هذه الفرضيّة بالنظر في هويّة الطرف الثالث من

1- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص 502 . 503.

2- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص 318 .320.

3- الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، مج 1 ص500.

4- Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des Tribus, l'Islam de Mahomet*, p547 .

5- *Naissance d'archange : essai sur la formation de la théologie Zoroastrienne*, édition Gallimard 3 éme édition 1945.

6- George Dumézil ; Naissance d'archange : essai sur la formation de la théologie

القصّة والذي لم يذكره القرآن وأفاض في ذكره التفسير، إنّها شخصيّة أناهيد التي كانت خارج النص القرآني مدار محنة الملكين، وأناهيد هو الاسم الفارسي لكوكب الزهرة وقد أطلق عليه اليهود في قصصهم الديني اسم Ishtar إيشتار [1] .

أشار دوميزيل إلى دور أناهيد في مجمع الآلهة الإيراني القديم، فقد انصرفت بعض النصوص في الأفيستا إلى تمجيدها [2] . وفي الأدب الدينيّ الفهلويّ تجلّت أناهيد بوصفها ربّة المياه غير أنّها بلغت عند الأرمينيين ذروة التقديس والتبجيل، بدليل مقاومة الكهنة المجوس لسلطتها مقاومة شديدة. ومع ذلك فقد جمعت القصّة العربيّة الإسلاميّة هذه الشخصيّة الدينيّة المعروفة في الفضاء الإيراني بأميريتات وهورفادات .

ورغم أنّ العديد من الدراسات تسير في اتجاه التسليم بوجاهة هذا الطرح الذي يرجع اسمي هاروت وماروت إلى أصل فارسيّ [3] فإنّ الأمر لا يبدو موضع إجماع. لقد كان فادجا G. Vajda في مقاله:Harut wa Marut في دائرة المعارف الإسلاميّة في طبعتها الثانية من بين المفندين لهذا التصوّر [4] . إذ لا يرجع اسمي هاروت وماروت إلى أصل فارسي، ولا يطابق بين هذين الاسمين وأميريتات وهورفادات. وذلك لأنّ القصّة التي ورد في إطارها ذكر اسمي هاروت وماروت ليست من ثقافة العرق الآري الدينيّة، إنّما هي مرتبطة بالمحضن السامي وباليهود تحديدا، وقد سيقت قصّة هذين الملكين مختصرة في العهد القديم وهي تتقاطع مع ما جاء في القرآن وفي التفسير في مساحات كثيرة، وجاءت أكثر تفصيلا في المنحولات وتحديدا في سفر أخنوخ. غير أنّ النصوص الدينيّة اليهوديّة أطلقت على هذين الملكين اسمي عزايل Azael وشمهازاي Semhazai. ويرى فجدا أنّ طريقة التأليف بين قصّة سقوط الملائكة إلى العالم

Zoroastrienne p169 .

1- Jean de Menasce , « Une légende indo-iranien dans l'angélologie Judéo Musulmane à propos de Harut et Marut », Dans *studia Iranica*, cahier 3, édition association pour l'avancement des études iraniennes, Leuven Belgique 1985, pp185-193.

2- George Dumézil , *Naissance d'archange : essai sur la formation de la théologie Zoroastrienne* , p169.

3- D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le coran et dans les vies des prophètes*, p24

4- Vajda, article « Harut wa Marut », dans *EI2*, pp 234-244.

الأرضيّ والأسماء الإيرانيّة تبدو غامضة، لذلك يرجّح أن يكون اسم هاروت وماروت موروثا من بعض العقائد ذات الطابع التأليفي دون أن ينميا إلى دين من الأديان المعروفة سواء أكانت المجوسيّة أم اليهوديّة أم المسيحيّة.

4 . تسمية الجنّ:

يسمي القرآن الجن بالجنّة[1] والجان أيضا[2]. وأشار إلى الواحد منهم باسم عفريت من الجن[3]. ويعتبر الطبري أنّ هذا الاسم وما تفرّع منه دال على صفة الاجتنان أي الاستتار ويربطها هذا الأصل اللغوي اشتقاقيا ومعنويا بالجنة والجنون وبكل ما لا يمكن أن يرى[4]. ولا تدلّ كلمة الجن في القرآن ولا في استعمالات المفسرين على المفرد بل تدل على الجمع. ويرى إدوارد لونقتن أنّ استعمال صيغة الجمع وشيوعها متأثر بالعقليّة القبلية التي أنتجت هذا المتصورت واعتقدت فيه، فالقبيلة لا تحتفي إلا بالمجموعة أو بالعرق أو بالطبقة، ولا يحظى منها الفرد بمنزلة هامة. وقد أثر هذا النمط الاجتماعي الذي يهمش الفرد في مقابل مركزية الجمع على صياغة العرب القدامى لمتصور الجنّ، فعاملوها بوصفها كتلة واحدة متجانسة وفيرة العدد لا يتمايز أفرادها ولا يختصون بتسمية ولا بتعيين[5]. وأبقى الإسلام في ما يبدو على هذه السمة، إذ غلبت دلالة الجمع على الإفراد.

يدل اسم الجن في أصل اللغة العربية على الاستتار والخفاء، غير أن بعض الدارسين يربطون هذه التسمية بدلالات أخرى وينسبونها إلى غير اللسان العربي. ويرى جواد علي في هذا السياق أن كلمة "جن" لا ترجع إلى أصول عربيّة خالصة لأنها في تقديره من الكلمات الساميّة القديمة المشتركة. ويعلّل اعتقاده بأنّ الإيمان بالجنّ يعتبر من العقائد القديمة المعروفة عند قدماء الساميين، والجن تسمية تطلق على كلّ ما استتر وكلمة جنون من هذا الأصل. ولكنه يضيف أنّ الباحثين لم يتفقوا حول رأي ثابت في أصل كلمة الجن. إذ يرى بعضهم أنّها اسم صنم من أصنام العرب القديمة، ومنهم من يرى أنّها من أصل أعجميّ ومنهم من يرى أنّ لها

1- الأعراف 184/7 ، هود 11 /119 ، السجدة 32 /13 ، الصافات 37 /158 .

2- الحجر 27/15، النمل 27 /10، القصص 28 /31، الرحمان 55 /15.

3- النمل 27 /39.

4- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص 263.

5- Edouard Langton, La Démonologie : *étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p13.

صلة بالحبشيّة[1]. ويعرض هذا الباحث متصورا يرجع كلمة الجن إلى أصول إيرانيّة، بدليل أنّ هذه اللغة تطلق تسميةDevana على المجنون، فتدلّ كلمة Daiva بناء على ذلك على الجنّ، وقد تحوّلت هذه اللفظة إلى اللغات اللاتينيّة ومنها نشأت كلمة Démon التي تترجم في رأيه بالجنّ[2].

غير أنّ هذا الافتراض يبدو ضعيفا فقد أطلقت كلمة Daiva أوDeavas في الزرادشتيّة على أعوان الروح المخرب أنغرا مانيو Angra Manyu إذ يستعين بهم في أداء مهامّه الشريرة في الأرض. وقد أطلقت هذه التسمية في القاتا أيضا على أرباب الدين التقليدي الإيراني[3]. ودعا زرادشت إلى ضرورة الإعراض عن عبادة هذه المخلوقات وتقديم القرابين لها بوصفها في الوقت نفسه ممثلة لأرباب الديانة السابقة التي يريد الدين الجديد أن يشطب جميع آثارها، وبوصفها أعوان الملاك الشرير الذي أطلق عليه في الأفيستا اسم أنغرا مانيو ولكنه عرف على نطاق واسع بتسمية أهريمان. ورغم نشاطات هذه المخلوقات الشريرة في الكون فإنّ النبيّ لا يشكّ أبدا في أن الديفا سيبادون وأن قوى الخير ستنتصر وبشكل جذري على قوى الشرّ[4].

إنّ الديفا في نصوص القاتا هم أعوان الروح الخبيث. وقد أطلقت هذه التسمية في المجمع الهندي الإيراني قبل نشأة الزرادشتية على مجموعة من آلهة الصفّ الأوّل التي انتصرت على آلهة الأزوراس الشريرة، غير أن زرادشت قلب هويّة هذه الآلهة وشيطن الديفا الذين كانوا بالنسبة إلى الديانة الهنديّة الفيديّة أربابا من الصنف الأوّل نظرا لاضطلاعهم بالوظيفة الحربيّة[5]. فتحوّلت الديفا إلى شياطين في عقيدة زرادشت وقد كانوا من قبل أربابا[6]. ولا يستثني

---

[1]- *المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج6 ص 707 -708 .

[2]- إنّ الأصل الذي ترجع إليه كلمة جن مازال إشكالا خلافيا نظرا لقلة الدراسات الفيلولوجيّة. وإذا كانت بعض الآراء ترجح أصلا لاتينيا أو آراميا فإنّ يوسف شلحد يفند هذا الرأي ويقول:

« Etymologiquement, Jinn, mot collectif par lequel on désigne une foule de puissance sans individualité, dérive de la racine J n n, et semble complètement indépendant du latin Genius comme de l'araméen ». *Les structures du sacré chez les arabes*, p 70.

[3]- Yasna 30/6. *Le Zend Avesta*, p 222, Volume 1, traduction Nouvelle avec commentaire historique et philosophique par James Darmesteter, Annales du musée Guimet, Librairie d'Amérique et d'orient, Adrien Maisonneuve, Paris, 1960.

[4]- Yasna 31,20. *Le Zend Avesta*, p 233, Volume 1.

[5]- Mircea Eliade, histoire des croyances et des idées religieuses, Volume 1, p331.

[6]- ر. س زيهنير *المجوسيّة الزرادشتيّة الفجر الغروب* ص 72.

يستثني زرادشت من شيطنة الآلهة القديمة إلاّ الرب فاروبا الذي يبدو أنّه قد استثمر خصائصه في بناء صورة أهورا مزدا وذلك نظرا إلى اتساع مساحة التقاطع والتشابه بين هذين الإلهين[1].

وبناء على هذا الأساس نستنتج أنّ كلمة ديفا قد أطلقت عند الإيرانيين والزرادشتيين منهم على وجه الخصوص على الشيطان تحديدا لا على غيره من التصورات اللامرئيّة الشبيهة به. لذلك فالديفا ليست معادلا يكافئ التصور الذي قدمه القرآن حول الجن.

4 .1 تسمية الجان:

وردت تسمية الجان في بعض الآيات القرآنيّة في سياقين مختلفين، أمّا الأوّل فيتعلّق بقصّة عصا موسى التي تحوّلت إذ ألقاها إلى جان[2]. وأمّا السياق الثاني فقد ذكر فيه خلق الجان من نار السموم، واقترنت بالإنس، وجاء ذكرها في سورة الحجر و في سورة الرحمان[3]. وقد اختلف تأويل الطبري لكلمة الجان بحسب هذين السياقين، فكانت مرادفا من مرادفات الجن، وكانت حين تعلق الأمر بمعجزة موسى حيّة تسعى. وقد قال بمناسبة تفسير الآية 31 من سورة القصص: "الجان واحد الجنّان وهي نوع معروف من أنواع الحيّات وهي منها عظام، ومعنى الكلام كأنّها جان من الحيّات"[4]. فالجان في هذا المعنى تسمية لا تدلّ على مخلوق ما ورائي، ولا يتطابق هذا الدال مع الجان الذين خلقهم الله من نار السموم والذين ردّد القرآن ذكرهم في سورة الرحمان في مناسبات كثيرة. لهذا فإنّ التسمية المشتركة تعبر عن حقيقتين مختلفتين، إذ تطلق على حيوان من مخلوقات الأرض معروف في الوسط البدوي العربيّ، وتطلق في الوقت نفسه على مخلوق ما ورائي يتنزل في مستوى الملائكة والشياطين. فاللفظة يمكن أن تحمل إذن على أنّها من المشترك اللغوي.

ورغم هذا الاختلاف في مدلول كلمة الجان يلاحظ الناظر في أخبار العرب عن الجاهليّة وجود بعض المعطيات التي تسمح بالتقريب بين الحية من ناحية والجن المخلوق الماورائي من ناحية أخرى. فقد كانت الحيّة هيئة من الهيئات التي تظهر عليها الجن وبها تتمثّل إلى درجة

1- J.Duchesne - Guillemin , *Ormazd et Ahriman, L'aventure dualiste dans l'antiquité* ,P.U.F Paris 1953, pp16-18.

2- النمل 27 /10، القصص 28 /31.

3- الحجر 15 /27، الرحمان 15/55، 39، 56، 74.

4- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 10، ص 69.

تسمح بالمطابقة بينهما. "والحيّة من أكثر الحيوانات ورودا في القصص الذي يرويه الإخباريون عن الجن، وقد جعلوها فصيلة مهمّة من فصائلها ونوعا من أنواعها"[1]. وقد أشار جواد عليّ إلى أنّ الجاهليين كانوا إذا وجدوا حيّة ميّتة كفنوها ودفنوها، بل إنّ ذلك قد تواصل في الإسلام، فقد " كان جمع من أصحاب رسول الله يمشون، فرفع له إعصار ثمّ جاء إعصار أعظم منه، ثمّ انقشع فإذا حيّة قتيل . فعمد رجل منّا إلى ردائه وكفّن الحيّة ببعضه ودفنها، فلمّا جنّ الليل إذا امرأتان تتساءلان أيّكم دفن عمرو بن جابر؟ فقلنا: ما ندري ما عمرو بن جابر، فقالتا: إن كنتم ابتغيتم الأجر فقد وجدتموه، إنّ فسقة الجنّ اقتتلوا مع المؤمنين منهم فقتل عمرو وهو الحيّة التي رأيتم"[2].

وساق ابن منظور في عرضه لمختلف معاني كلمة جان أنّ الرسول نهى عن قتل الجنان، وهي الحيات التي تكون في البيوت واحدها جان وهو الدقيق الخفيف[3]. وهذا يعني أنّ الحيّة قد ارتقت في منظور الجاهليين والمسلمين من بعد إلى منزلة المخلوقات العجيبة الاستثنائيّة. فقد تحوّلت كلّ حيّة وفق هذه المرويات إلى قناع يحتجب به كل واحد من الجن، وهذا الرسول ينهى عن قتلها لأنّها ليست غير وعاء يضم في جوفه مخلوقا آخر لا يرى. ومن ثمّ نلاحظ أنّ استعمال كلمة جان في القرآن يستثمر ترسخها في عالم الاعتقاد الجاهلي، ويحافظ على ازدواج دلالتها، ويبقي على تركيب مضامينها، فهي حيوان دنيوي ولكنه في الوقت نفسه تشكل مادي ّيسمح لبعض المخلوقات الماورائيّة بالتجلّي والظهور.

4 .2 عفريت الجن:

ذكر القرآن عبارة "عفريت من الجنّ" في الآية 38 من سورة النمل خلال عرض قصة سليمان و بلقيس صاحبة سبأ[4]. و يبدو العفريت في هذا السياق فردا من مجموع الجنّ، غير أنّه يتحلّى على نحو ما ذكرت الآية بصفة القوّة والأمانة. ولقد حظيت كلمة "عفريت" باهتمام الطبري فقال إنّه "رئيس من الجنّ مارد قويّ ، وللعرب فيه لغتان: عفريت وعفريّة، فمن قال عفريّة جمعه عفاري، ومن قال عفريت جمعه عفاريت"[5] . بل ويضيف الطبري إلى ذلك محددا

---

[1]- جواد عليّ، *المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج6، ص725.

[2]- المرجع نفسه الصفحة نفسها.

[3]- ابن منظور ، لسان العرب، مدخل (ج، ن، ن).

[4]- " قالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الجِنِّ أنا آتيكَ بِهِ قَبْلَ أنْ تَقومَ مِنْ مَقامِكَ وإنّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أمِينٌ" النمل 27 /38.

[5]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 9 ص 521.

آخر فيذكر أنّ اسم عفريت الجن هذا هو كَوْزَنُ بالذات[1]. يجعل الطبري العفريت رئيسا للجنّ وسيّدا عليها، وهو ما يعكس تمثله لعالم الجنّ بوصفه عالما قائما على ضرب من التراتب بين أفراده. فالجن ليسوا كتلة متجانسة، إنّما هم أصناف ومراتب منضوية ضمن جنس واحد مشترك. وقد أشار الجاحظ في كتاب "الحيوان" إلى أنّ عالم الجنّ يخضع إلى نظام يسمح بتصنيفه إلى فئات، فقد قال: إنّ العرب" ينزلون الجنّ في مراتب، فإذا ذكروا الجنّ سالما قالوا: جنّي، فإذا أرادوا أنّه ممن سكن مع الناس قالوا: عامر والجميع عمار، وإن كان ممن يعرض للصبيان فهم أرواح، فإن خبث أحدهم وتعرّم فهو شيطان، فإن زاد على ذلك في القوّة هو عفريت والجمع عفاريت"[2]. ومن ثم فإنّ إخضاع الجن إلى مثل هذه المراتبية يعتبر أمرا معروفا في الثقافة الدينيّة الإسلاميّة زمن الطبري.

يستبطن القرآن تصورات الجاهليين لعالم الجنّ، فيقر ضمنيا بأنّه عالم متراتب يخضع إلى أصناف. وهذا عفريت الجنّ يصفه القرآن بالقوّة فيتطابق مع تصور العرب قبل الإسلام لهذا المخلوق. وتسمح الصفة في الوقت نفسه بجعله سيّدا على سائر أفراد الجنّ[3]، فيحتوي القرآن متصورات الجاهليين، ويصدّق تنظيمهم لعالم المخلوقات الماورائيّة، ويضفي عليها ضربا من المشروعيّة إذ يستخدمها في تشكيل عناصر ذات وضعيات جديدة في عالمه الاعتقادي.

إنّ جلّ المفردات التي أطلقها النص القرآني على الجنّ تبدو وثيقة الصلة بعالم الاعتقاد الجاهلي. فقد اعتمد النص القرآنيّ على متصورات الجاهليين سواء في وسمها وتعيينها أو في تحديد عنصرها ومادّة تكوينها. ويبدو أنّ مسايرة النصّ القرآني للإرث العقديّ الجاهلي كان حاجة ضروريّة أملتها شروط التواصل مع الأفق الفكري والثقافي الذي نشأ في إطاره. إذ احتاج هذا الدين الجديد أن يخاطب متقبليه بما يفقهون. فأدرج تمثلاتهم وتصوراتهم الغيبيّة ضمن خطابه، واحتواها، وجارى رؤيتهم للعالم والكون، واحتضن الجنّ إلى حين بعد أن أدخل جملة من التعديلات الأساسية، ما دام ذلك لا يضر بهيكل النظام ولا يخل بقواعد العقيدة الكبرى. فوفر القرآن بذلك لنفسه فضاء يسمح بتقبل خطابه والتفاعل معه لا سيما وأنّه يعترف ضمنيا ببعض مكونات الاعتقاد الجاهلي السالف. غير أنّ هذه الوضعيّة نعني وضعية المسايرة

---

[1]- المصدر نفسه، مج 9 ص 522.

[2]- الجاحظ، كتاب الحيوان، مج 2 ص 453، دار صعب، ط2 بيروت 1982.

Joseph chelhod, article « ‘IFRIT »,dans *EI*/, p1076, Tome III. –[3]

والاحتواء كانت مجرّد مرحلة ظرفيّة. فقد استغنى القرآن عن الجنّ إذ قصّ على الناس خبر دخولهم في الدين الجديد أفواجا[1]. فعطّل وظائف تلك الكائنات الخارقة للعادة. وسحب منها ما عرف لها من نفوذ على العالم الدنيوي. وجعل منها مجرّد مخلوقات لا تختلف عن البشر في شيء. فزالت بذلك كلّ دواعي الاعتقاد في الجنّ. وتحولت من كائنات مهيبة الجانب خطرة ذات نفوذ اسع وقدرات مفارقة إلى مجرّد مخلوقات أوجدها الله لتعبده. ويبدو أنّ مرحلة أسلمة الجنّ وإخضاعها لقوانين الدين الجديدة وتجريدها من صورتها المقدّسة قد تزامن مع تمكّن الإسلام عقديّا في شبه الجزيرة. فقد زالت دواعي المهادنة وأسباب المسايرة ما دام الدين الجديد لا يسمح بمنح الجنّ وظائف هامّة، وما دام وجودها في نظامه العقديّ فضلة يمكن الاستغناء عنها[2].

وإذا كان متصور الجنّ الذي أثث نظام القرآن الديني إلى حين متصورا موروثا من الجاهليين فإنّ وضع الشيطان يختلف عنه اختلافا كبيرا. ذلك أنّ جلّ التسميات التي أطلقت على الملائكة والشياطين ترجع إلى تجارب دينيّة كتابيّة توحيديّة. فهي متصورات مرتبطة بالديانات الكبرى، وقد انتقلت إلى الإسلام من خلال عمليّة التوريث الثقافي. إنّ الملائكة والشياطين متصورات دينيّة لا تسمح بإنتاجها إلاّ الديانات التوحيديّة التي تضع على قمّة هرم الاعتقاد إلها واحدا خالقا متعاليا مفارقا، لذلك لم يكن لهذه المتصورات نظير في موروث الجاهليين، لأنّه موروث وثني قائم على تعدّد الآلهة. ومن ثمّ فإنّه لا يحتاج إلى ابتكار وسائط بين الربّ والعالم الدنيوي مادام هذا الرب ماثلا في الحياة مندرجا ضمنها لا يقع خارجها. فالحاجة إلى الوسائط لا تظهر إلاّ في تجربة تقوم على مبدأ أساسي هو تعالي الربّ.

II . الملائكة والجنّ والشياطين في القصص الديني.

1. الملائكة والجنّ والشياطين في القصص القرآنيّ:

يزخر القرآن بمفردات كثيرة تدل على اضطلاعه بفعل السرد، ويُسند مقاطع مطوّلة من سوره إلى القصص[3]. ومن أهمّ هذه المفردات نذكر كلمة القصص وما دار في فلكها من

---

[1]- الجن 72/1-28.

[2]- Aubert Martin, « Les Djinns dans Le Coran », dans *Anges et Démons*, pp 360-363.

[3]- الأعراف 7/101، هود 11/120، يوسف 12/3، طه 20/99.

مشتقّات، وكلمة الأسطورة[1]، والنبأ[2] والحديث[3]، والمثل[4]. ويبدو أنّ استعمال هذه المفردات في القرآن لم يكن عفويّا إنّما كان استعمالا مقصودا بدليل أنّ النصّ القرآنيّ نفسه يعلن وعيه بالاضطلاع بوظيفة القصّ إذ يقول في الآية 3 من سورة يوسف "نحنُ نقصُّ عليكَ أَحسَنَ القَصَصِ". إنّ القصّ إذن نيّة معلنة ووظيفة صريحة وإرادة متحقّقة في القرآن سواء أكان المقصود بالقصّة بناء سرديّا مكتملا كما هو شأن قصّة موسى ويوسف ونوح وغيرهم أم كانت نوى قصصيّة مختزلة مختصرة. وهو مشروع متحقّق قائم الذات سواء زخرت النصوص بالوصف والتفصيل أم اكتفت ببعض العناصر فتقشّفت [5].

يسميّ القرآن بعض مقاطعه قصصا لأنّ القصّة لا تعدو أن تكون في استعمالاته إخبارا بأمور قديمة أو ضاربة في القدم كما هو الحال في الآية 101 من سورة الأعراف والآية 99 من سورة طه. فهي تدلّ على جملة الأحداث والوقائع التي تحدث لشخص أو لمجموعة من الأشخاص[6] دون أن تشترط في ذلك القول الذي ينقل تلك الوقائع أيّة محدّدات فنيّة أو مضمونيّة تنسبه إلى القصّ . إنّ القصّ في القرآن يضارع معنى الخبر ويفيد الإنباء والإعلام [7]. كما نلاحظ "أن معنى القصّ في النصّ القرآنيّ قد يستفاد منه في بعض الأمثلة معنى الحكي أو

---

[1]- الأنعام25/6، الأنفال31/8، النحل 24/12، المؤمنون83/23، الفرقان5/25، النمل68/28، الأحقاف17/46، القلم15/68، المطفّفين 13/83.

[2]- المائدة27/5، الأنعام34/6، الأعراف175/7، التوبة70/9، يونس 71/10، إبراهيم9/14، الشعراء 29/26، النمل 22/27، القصص 3/28، ص 21/38، التغابن 64/ 5، الكهف 13/18.

[3]- طه 9/20، الزمر23/39، الجاثية 6/45، الذاريات 24/51، الطور 34/52، النازعات15/79، البروج17/85، الغاشية1/88.

[4]- البقرة214/2، الزمر27/39، الأعراف177/7، يس 13/36، التحريم 11.10/66، العنكبوت 43/29، النور35/24.

[5]- فهم المفسرون من كلمة الأسطورة في قوله "تلك أساطير الأوّلين" القول الكاذب الباطل وساد هذا الفهم في أوساط المفسرين وعند المفكرين المعاصرين والحال أنّها يمكن أن تدلّ على وجود نصوص مكتوبة أي على وجود نصوص مدوّنة يمكن أن تكون من مخلّفات أهل الكتاب مقابل النصوص المنقولة مشافهة بدليل أنّ كلمة أسطورة في معناها المعجميّ الأوّل تدلّ على المكتوب المدوّن ابن منظور مدخل(س،ط،ر) .

[6]-"ولقد مرّت هذه الكلمة (القصّة) بمراحل إذ أنّ معناها الأصليّ هو القطع ومنه جاء معنى اتباع الأثر وبهذا المعنى وردت الكلمة في قوله تعالى "فارتدّا على آثارهما قصصا" ثمّ انتقلت من الدلالة على المجال الماديّ إلى الدلالة على المجال المعنويّ فأصبحت تدلّ على نقل أحداث وأقوال."محمّد القاضي، *الخبر في الأدب العربيّ* ، منشورات كليّة الآداب منوبة 1998، ص 71.

[7]-Weinseink, article « qass », *EI2*, vol 4, p 928

أو الحكاية مثلما يتجلّى لنا من خلال الآية الخامسة من سورة يوسف"[1].

ومن ثمّ يعني القصّ القرآنيّ الإخبار والحكاية[2]. وهو أمر ينسحب على الكثير من المقاطع القرآنيّة التي تضطلع بمهمّة رواية الأخبار وتتبّع مسار حياة الأفراد أو المجموعات دون تقيّد بهيكل معيّن أو بوظائف ثابتة متكرّرة ودون التزام بالنشر والتفصيل ودون حاجة إلى تعين الشخصيّات أو الأطر الزمانيّة أو المكانيّة[3].

1 .2 لا قصّة للملائكة والجنّ والشياطين في القرآن:

لم ينشغل القصص القرآنيّ بخلق انشغاله بآدم وبنيه. وكيفما قلّبت سوره وجدت الإنسان قطبا تدور حوله كلّ الأحداث وبؤرة تتسلّط عليها أنوار السرد والرواية: إنّه متقبّل النصّ الوحيد، لذلك كان كلّ موضوع فيه موجّها إليه على نحو مباشر أو غير مباشر.

احتكر الإنسان القصص القرآنيّ مضمونا وتلقّيا، وهو يطالعك فيه مفردا أو في صيغة الجمع، مطلقا محضا أو شخصا مخصوصا بعينه، نبيّا أو رجلا في قومه لم تظهر عليه علامات النبوّة بعد، طائعا أو طاغية سيّدا أو عبدا مستضعفا. ولم تفز الملائكة والجنّ والشياطين منه بحظّ وفير، فبعض الآي القرآنيّ يوهم بالانصراف إلى عالم هذه المخلوقات سردا وحكاية ويظهر الانشغال بهم في ذاتهم ولذاتهم كما هو شأن سورة الجنّ مثلا، والحال أنّه يحتفي بقيم لا تتحقّق إلاّ على الأرض و يؤسّس لمفاهيم لا يتعقّلها إلاّ البشر سكان الأرض. وهذه سورة الجنّ تنبئ نبأ قوم منهم سمعوا بعضا من القرآن فوقع فيهم، فأسلموا من بعد أن اكتشفوا زيف عقيدتهم السابقة[4]. والسورة تقصّ في مقطع آخر خبر رميهم بالشهب بعد أن حال الله بينهم والسماء فوقفوا دونها وأعجزهم ولوجها[5].

إنّ هذه السورة تدعو إلى التأمّل، فهي لا تحدّث عن الجنّ في ذاتهم، ولكنّها تنقل

---

[1]- حمّادي المسعودي، *فنّيات قصص الأنبياء في التراث العربي*،أطروحة دكتورا دولة مرقونة بكلّية الآداب بمنوبة، ص 23.

[2]- « Toutefois, le verbe *Kassa* figure plus souvent dans le *Kuran* avec le sens dérivé de raconter rapporter etc, plus exactement de faire un récit circonstancié d'un événement, raconter une affaire ... » Charles Pellat, article « Kissa » dans *EI2*, Tome V, pp 183-184.

[3]- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص 19 - 21 .

[4]- الجن 72 /1 .

[5]- الجن72/8-9.

تحوّلهم من وضع الكفر إلى وضع الإيمان، ومن وضع الجهل إلى وضع العلم بعد بعث محمّد النبيّ. فإذا علمنا أنّ الجنّ عالم يناظر عالم البشر من حيث التكليف بالإيمان ومن حيث المسؤوليّة على الأفعال، وعلمنا أنّ نبوّة واحد من البشر هي علّة كلّ ما ألمّ بالجنّ من تحوّلات ثبت لنا أن القصّة إنّما تحتفي بحدث النبوّة وبقدرته على التغيير. فها هو يتجاوز بتأثيره القويّ عالم البشر المرئيّ ليخترق عالم الجنّ غير المرئيّ.

إنّ سورة الجنّ قول مقدّس في النبوّة لا في الجنّ، وفي سلطان النصّ القرآنيّ على أفئدة البشر وغير البشر لا في بعض شؤون هذه الطائفة من المخلوقات. فلا هم للقصص القرآنيّ إلاّ الإنسان. وقد توقع فيك قصّة هاروت وماروت من الوهم مثل ما أوقعت سورة الجن. فهي تحدّث بقصّة ملكين أشرفا على عالم البشر من علياء فأنزلا بابل يعلّمان فيها الناس السحر ويفتنانهم ويظلاّنهم عن سبيل الحقّ . ومع ذلك يبقى الإنسان موضوع فعل هذين المخلوقين و تبقى الأرض الإطار الذي يحتضن وجودهما. وما الملائكة والجنّ والشياطين في النص القرآني إلاّ فواعل تسهم في تحقق العبرة المنصرفة إلى عالم البشر.

إنّ القصص التي تتخذ من عالم الملائكة أو الجنّ أو الشياطين مواضيع نادرا ما تكتفي بذاتها لأنّها منفتحة أبدا على العالم الأرضيّ، أو هي مرتهنة بتدخّل العنصر البشريّ، أو إنّها تحتفي بعلاقات أو بقيم أو بظواهر لا معنى لها خارج الثقافة الإنسانيّة. وكذلك شأن إبليس في القرآن ما كان للسرد أن يكترث به لولا وجود آدم فيه. فقد كان إبليس وسيلة قدحت المحنة التي تسلّطت على النبيّ وكان السبب المباشر في إخراجه من الجنّة. وهو لا يظهر في القصّة بأكملها إلاّ في ضوء علاقته بآدم ومراهنته على الهبوط به إلى العالم السفليّ.

لا وجود لقصص تختصّ به الملائكة والجن و الشياطين فهذا آدم ونسله من البشر أجمعين قابعون في كلّ قصّة، إمّا لأنّهم غاية السرد أو لأنّهم موضوعه. فكان حضور هذه العناصر بوصفها مواضيع للقصّة القرآنيّة أمرا لا يحتمل اليقين ما دام القرآن لا يفيض في ذكرهم ولا في خلقهم ولا في انتظامهم ولا في وظائفهم إلاّ بقدر ما تحتاجه القصص المنشغلة بالأنبياء أو بغيرهم من الناس[1].

---

[1]– حمادي المسعودي، *فنيات قصص الأنبياء في التراث العربي*، ص 368.

1 .3 الملائكة والجنّ والشياطين عناصر ضروريّة في كلّ قصّة من قصص القرآن:

ليس الملائكة والجنّ والشياطين مواضيع أثيرة في القصص القرآنيّ، ولكنّه مع ذلك لا يتخلّى عنهم مطلقا وهو يقصّ على الناس قصص الأنبياء. إنّهم لوازم في القصّ والرواية دائمة لأنّهم من شروط إمكان كلّ قصّ و رواية. ثمّ إنّ حضورهم ليس مجرّد حضور توشيحيّ يزيّن القصّة من خارجها، إنّما هو حضور مهيكل لها، ضروري في تشكيل بنيتها الداخليّة، لأنّ القصص القرآنيّ يشترك في خضوعه لقانون التحوّل إذ تروي جل القصص تحوّلا عميقا في مصير فرد أو مجموعة من الأفراد إمّا من السعادة إلى الشقاء أو من الشقاء إلى السعادة، والأمثلة على ذلك في القرآن كثيرة: فهذا فرعون كان على مصر ملكا متوّجا يجمع في قبضة واحدة شؤون الدين والدنيا، طغى وتجبّر واستباح النساء ثمّ انتهى غريقا وقومه الكافرين[1]. وتلك أقوام كثيرة بادت بعد أن كانت تعيش في رخاء كقوم لوط، أنزل الله عليهم رجزا من السماء بما كانوا يفسقون[2]، وقوم شعيب كذبوا بنبيّهم فأخذتهم الرجفة[3]، وعاد وثمود "زَيَّنَ لَهُمْ الشَيطانُ أعْمالَهُمْ فَصَدّهُمْ عَنْ السَبيلِ وكانوُا مُسْتَبْصِرينَ"[4]، وقارون[5] وهامان[6] سلّط الله عليهما جمّ العذاب وقد كانا من قبل سادة في ذويهم، وهؤلاء الأنبياء قصّ القرآن علينا أخبارهم فإذا هي خاضعة في مجملها لقانون التحوّل من الخوف والضعف والتردّد والارتياب والاضطهاد والوحدة إلى الطمأنينة والقوّة والثبات واليقين والعزّة.

ولمّا كان التحوّل وضعيّة قارّة في القصص القرآنيّ يقتضي وجود تنازع بين حالة أولى وحالة ثانية وظّف القرآن الملائكة أو الشياطين أو كليهما لتفعيل حالة التنازع تلك وإظهارها، فللخير أعوانه وللشرّ أعوانه. ولذلك كثيرا ما قوّضت الخواتم البدايات فارتدّت الأعقاب على الأوائل.

إنّ الشيطان يتسلّط على أعداء الأنبياء وعلى مرافقيهم وأعوانهم، بل ويتسلّط عليهم

---

[1]- الأعراف 7 / 103- 141.

[2]- الأعراف 7 / 79-84.

[3]- الأعراف 7 / 84-93.

[4]- العنكبوت 38/29.

[5]- القصص28 / 76 -86.

[6]- العنكبوت 39 /40.

أنفسهم. فقد أغوى إخوة يوسف بأن ألقوا بأخيكم في الجبّ تستأثروا بالحبّ الأبويّ كلّه[1]. بل إنّه تسلّط على موسى نفسه فدفعه إلى الجريمة دفعا إذ تعصّب لواحد من شيعته فقتل لأجله نفسا[2]. وهو يتسلّط أيضا على مرافقي الأنبياء فينسيهم ما لا ينبغي أن ينسى، فينشدّ النبيّ الممتحن تبعا لذلك إلى وضع سلبيّ[3].

أمّا الملائكة فإنّها لا تتجلّى في الغالب على نحو سافر في القصّ. إنّما تبرز من خلال وظائفها وخاصّة وظيفة إنزال الوحي على الرسل والأنبياء. فتتطابق الرسالة المحمولة مع حاملها. ويكون الملك أو الوحي المنزّل بواسطة الملك مشرّع باب الفرج والهادي إليه. ورغم كثرة القصص الدينيّ في القرآن نلاحظ أنّ تدخّل الشيطان في القصّة كثيرا ما يكون مباشرا يحضر فيه الشيطان بذاته وبفعله وبتأثيره. أمّا الملائكة فإنّها قليلا ما تتجلّى لأصحاب تلك القصص في القرآن. و كثيرا ما يكنّى عن حضورها بالوحي المنزّل. وإذا كان نزول الوحي مرتهنا ضرورة واقتضاء بوجود الملائكة ثبت أنّ كلّ وحي منزّل يوجد في القصّة يعني حضور الملائكة فيها. إنّ حضور الملائكة بوصفها ماهية يكاد يكون عرضيّا مقارنة بكثافة حضور وظائفها.

تضطلع الملائكة في القصص الدينيّ الثاوي بين دفّتي مصنّفات التفسير بوظيفة الواسطة التي تصل السماء بالأرض وتنفّذ البرنامج الإلهيّ المتحقّق بالقوّة في العالم العلويّ فيتمظهر بفضل تدخّلها فعلا وأحداثا وحضورا ومحنا ووحيا وتبشيرا وعقابا من بعد أن كان إرادة خالصة[4]. ولقد شهدت الوظائف التي أنيطت بعهدة هذه المخلوقات تطوّرا يعود إلى هيكلة هيكلة الزمان والمكان هيكلة جديدة بعد خلق آدم. فقد انقسم الزمن على نفسه إلى شقّين: زمن مطلق مجرّد سماويّ وزمن كرونولوجيّ محدود أرضيّ، وتحوّل المكان من وحدة متجانسة كاملة إلى فضاءين متضادّين يعلو أحدهما الآخر السماء والأرض. ولقد أتبعت هذه الهيكلة المحدثة للزمان والمكان بعد خلق آدم إناطة وظائف جديدة بعهدة الملائكة، فقد كانت الغاية من خلقها مجرّد التسبيح المتواصل لله والاعتراف له بالمربوبيّة، وهي الوظيفة الأصليّة المرتبطة بالزمن المطلق والمكان المتجانس، ولكن منذ أن عرض الله على الملأ الأعلى مشروع خلق آدم اضطلعت الملائكة بوظائف جديدة انضافت إلى مهمّة التسبيح، فكانت أولى المهام الظفر بالطينة التي منها

---

[1] - يوسف 5/12.

[2]- القصص15/28.

[3]- الكهف 18 /63.

[4]- حمادي المسعودي، فنيات قصص الأنبياء في التراث العربي. ج2، ص357.

تشكّل الإنسان. وبذلك كان التسبيح التلقائيّ المظهر الوحيد الذي يدلّ على طاعة لله ولكن منذ أن فكّر الله في خلق آدم تنوّعت مظاهر هذه الطاعة وتجلّياتها، وتحوّلت من مجرّد ممارسة تلقائيّة مسترسلة إلى التزام بمهامّ معيّنة في إطار التكليف. فالله هو الذي يكلّف الملك بواجبه وهو الذي يحدّد المهمّة وهو الذي يحدّد القائم عليها.

منذ أن أزمع الربّ خلق الإنسان صارت الملائكة تطوي المسافة التي تفصل الفضاء العلويّ المقدّس عن الفضاء السفليّ المدنّس صعودا وهبوطا، فانفتحت من خلالها أبواب السماء على عالم المطرودين والمذنبين والناقصين. وانعقدت الصلة بواسطتها بين الربّ وعباده، فكانت قناة التواصل الوحيدة بين فضاءين على طرفي نقيض. إنّ المهمّة التي تضطلع بها هذه المخلوقات مركزيّة فهي تضمن التواصل بين هذين العالمين، وهي تحفظ عالم الدين من التمزّق. فلولاها لاغترب عالم الربّ عن عالم الناس وأوصدت السماء أبوابها دون الأرض، ولولاها لتردّى الخلق إلى العبث لتتبدّد صورة الربّ الكامل ويتبدّد الخلق في الفوضى والفساد.

ورغم قيمة هذه العناصر في ضمان تماسك العلاقة بين الخالق والمخلوقين فإنّ القرآن لم يفض في ذكر صفاتها أو نظامها أو مراتبها أو خلقها، بل إنّه لا يذكر من أسمائها إلاّ جبريل وميكائيل [1] ويشير إلى الملك المكلّف بقبض الأرواح بملك الموت [2]. و لا يقدّم النصّ القرآنيّ معطيات كثيرة عن هيئات هذه المخلوقات وصفاتها، ويمكن اختصار هذه السمات في عناصر ثلاثة: أولاها الإشارة إلى أنّ هذه الملائكة من ذوات الأجنحة بدليل قوله "الحَمدُ لله فَاطِرِ السمَاواتِ والأَرضِ جاعِلِ الملائكَةِ رُسُلا أولي أجنحَةٍ مثنَى وثُلاثًا ورُباعًا يَزيدُ في الخَلقِ ما يَشَاءُ إنَّ الله على كُلِّ شيء قديرٌ " [3] ، وثانيتها التأكيد على الشدّة والغلظة وهو ما يتجلّى في قوله مثلا: " يَا أَيُها الذينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُم وَأَهلِيكُم نَارًا وَقُودُهَا النَاسُ وَالحِجَارَةُ عَلَيهَا مَلائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لا يَعصُونَ الله مَا أَمَرَهُم ويَفعَلونَ مَا يُؤمَرُونَ" [4] ، وقوله:"عَلَّمَهُ شَدِيدُ القُوَى ذُو مِرَةٍ فَاستَوَى وَهُوَ بِالأُفقِ الأعلَى ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوسَينِ أَو أَدنَى " [5] .أمّا ثالثة الصفات فهي صفة "مسوّمين " [6] والتي تدلّ على الوسم الذي يميّز هذه المخلوقات عن غيرها. تلحق هذه

---

[1]- البقرة 98/2.

[2]- السجدة32 /11.

[3]- فاطر 1/35.

[4]-التحريم6/66.

[5]-االنجم5/53، 6، 7، 8، 9.

[6]- آل عمران3/ 125.

المعطيات القرآنيّة . على تقشّفها . الملائكة بسائر الكائنات الماديّة فهي مخلوقات من ذوات الأجنحة، وتمتاز بالقوّة والشدّة والغلظة، ثمّ إنّها قادرة على الاستواء قابلة للتحيّز، تستطيع التحرّك في الفضاء. ومن ثمّ فإنّ وجود هذه الإشارات من شأنه أن يعدّل من هيمنة التصوّر المجرّد لهذه العناصر[1].

تبدو الملائكة في القرآن إذن مخلوقات حقيقتها سماويّة إذ تقيم في جوار الربّ، ولكنّها لا تظهر للبشر إلاّ في هيئات مادّية بشريّة في أغلب الأحيان، وقد أعلن القرآن عن هذا القانون الثابت المتحكّم في تنزّل الملائكة إلى العالم الأرضي في قوله:" وقَالُوا لَوْلا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ولَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الأمْرُ ثمُ لا يَنْظُرونَ ولَوْ جَعَلْناهُ مَلَكًا لَجَعَلْناهُ رَجُلا ولَلبَسْنا عَلَيْهِ ما يُلبِّسونَ"[2]. فلا مجال حينئذ لظهورها على هيأتها الأصيلة ويتحوّل التجلّي الماديّ إلى شرط التواصل الضروريّ بين الملائكة والبشر. لقد اختصّ الربّ بمعرفة هيئة الملائكة الأصليّة في حين لا تعرف عند البشر إلاّ بالحادث من الهيئات لا بالأصيل منها فحظّهم ألاّ يعرفوا من حقائق الدين الكبرى إلاّ الظاهر .

وانطلاقا من هذا المبدأ المتحكّم في ظهور الملائكة في العالم الأرضيّ تجلّى جبريل لمريم في صورة شاب[3] وتجلّى لكلّ من إبراهيم ولوط في هيئة بشريّة[4]. وتلبّست الملائكة في هذه القصص بالقناع البشري حتّى أوشكت حقيقتها الدينيّة المجرّدة أن تنحجب. فهي ليست من عالم البشر ولا هي من سكّان الأرض، إنّما هي من العناصر المكوّنة للفضاء العلويّ، ولكنّها تمثل للبشر إذ يكلّفها الله بإحدى المهامّ على هيأتهم لأنّ حضورها في حقيقتها ممنوع[5]. ويترتّب عن هذا التناقض بين الظاهر والباطن حضور عنصر التعرّف في الكثير من القصص القرآنيّة التي تضطلع فيها الملائكة بدور المنفّذ للمخطّطات الإلهيّة، من ذلك ما كان من شأن إبراهيم لمّا نزلت إليه الملائكة تبشّره بالولد على كبر[6]. فقد حلّت على هيئة بشريّة. لذلك انصرف إبراهيم يؤدّي واجب الضيافة ولم يَرْتَبْ بضيوفه إلاّ لمّا أحجموا عن مأدبته فأوجس من حقيقتهم. حينها تهيّأ

---

[1]- ينصرف الباب الرابع من هذا البحث إلى معالجة أشكال تمثيل هذه المخلوقات ومختلف الصور التي تجسمت من خلالها.

[2]- الأنعام 9.8/6

[3]- فَأرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَرًا سَوِيًّا" مريم 17/19.

[4]- ونَبِّئْهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْراهيمَ إِذْ دَخلُوا عَلَيْهِ فَقالُوا سَلامًا قَالَ إِنّا مِنْكُمْ وَجِلونَ". الحجر 52.51/15.

[5]- حمادي المسعودي، *فنيات قصص الأنبياء في التراث العربي* ، ج2،ص366.

[6]- المرجع نفسه، ج2 ص 368-369.

لعنصر التعرّف كلّ ظروفه فرفعت الملائكة عنها القناع البشريّ المستعار لتكشف عن حقيقتها السماويّة[1]. وتتكرّر ثنائيّة التستّر والانكشاف في قصّة لوط لتتوّج بالتعرّف إلى الملائكة التي اتخذت هذه المرّة قناعا بشريّا[2]. ولكن بنية التعرّف تتجلّى في أوضح صورها من خلال قصّة مريم "إِذْ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكانًا شَرْقِيًّا". فتجلّى لها جبريل الملك بشرا سويّا فاستعاذت بالرحمان منه وقد وقر في نفسها أنّه آدميّ، لكن سرعان ما رفع الملك النقاب البشريّ عنه وقال: " إِنَّمَا أَنَا رَسولُ رَبِّكَ لأَهِبَ لكَ غُلامًا زَكِيًّا".[3] تحضر الملائكة في القرآن إذن بوصفها بشرا أو جندا أو طيورا لذلك كانت حقيقتها دوما ضائعة لا يملك منها البشر إلاّ القشور أمّا جوهرها فممتنع دوما.

وإذا كان القرآن قد خصّ الملائكة بآليّة التجلّي هذه فإنّه أظهر الشيطان في هيئات أخرى، لم تكن في جلّها بشريّة. فقد ظهر الشيطان بوصفه أمنية وتجلّى بوصفه نسيانا وتجلّى بوصفه وسوسة. غير أنّ ذلك لم يضعف من فاعليته في صناعة القصّة وإحكامها إلى حدّ يتحوّل فيه الشيطان في بعض السياقات إلى شرط وجود القصّة الضروريّ.

2 . ظهور الوظيفة من خلال قصّة الملائكة وآدم والشيطان:

يبدو أنّ القصص المتعلّقة بأحداث الزمان الأوّل في القرآن وفي مصنّفات التفسير هي التي حدّدت مواقع كل صنف من أصناف الخلق الملكوتي من الكون، وضبطت وظائفه ووضعت الحدود بصفة نهائيّة. فتلك القصص التي احتضنها الفضاء العلويّ في الزمن البدئيّ هي في بعض وجوهها قصص تدبّر الوظائف وتوزيعها. لذلك كانت المهام مكنونة في بديع القصص، حاولت النصوص أن تجعلها نتائج طبيعيّة وتلقائيّة لمسار السرد ومنطقه. ولعلّ أبرز تلك القصص المؤسّسة للقانون الإلهيّ قصّة خلق آدم وإسجاد الملائكة له ثمّ طرده من الجنّة مع إبليس[4]. وقد وردت هذه القصّة في القرآن في مناسبات كثيرة للتذكير بذاك الطور الأوّل الذي تجلّت فيه أولى الأنظمة التي انتشلت الكون من عماه وفوضاه، وأصبغت عليه دلالات دينيّة شديدة العمق والتماسك. على أنّ القصّة القرآنيّة تحضر بجميع مفاصلها وأطوارها في بعض

---

[1]- هود 11/68 – 70.

[2]- هود 11/76-81.

[3]- مريم 19/16-17-18-19.

[4]- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص83-135

السياقات تحضر منها بعض العناصر السرديّة فقط في مواضع أخرى[1].

وقد آثرنا التعويل على القصّة الموجودة في سورة البقرة لتضمّنها معطيات مفيدة وهامّة من شأنها أن تغنيّ معالجتنا لوظائف الملائكة والشياطين والجنّ في بداية تشكّلها، ويمتدّ هذا المقطع المؤسّس للنظام وللوظائف في تقديرنا من الآية 29 إلى الآية 37. وقد تعهّد الطبري في تفسيره هذه النصوص المنغرسة في صميم النشاط التأسيسيّ بالشرح والتعليل والتأويل[2]. وتعتبر قصّة الخلق الآدميّ في تقديرنا النصّ الذي أسّس أسطوريا للقانون الإلهيّ لذلك نجد لهذه القصّة أشباها ونظائر لا سيما في ثقافة أهل الكتاب[3].

لقد شهدت هذه القصّة طورين: أمّا الطور الأوّل فسابق لخلق آدم، واشتمل على عرض الله على ملائكته عزمه خلق خليفة له على الأرض[4]. وأمّا الطور الثاني فيتمثّل في رفض إبليس السجود لآدم وقد سوّاه الله من طين وعلّمه الأسماء كلّها، فإغوائِه، ثمّ خروج الثالوث الآثم من الجنّة: إبليس وآدم وحوّاء[5]. أما المقطع الأوّل من القصّة القرآنيّة فقد حدّد في صيغة قصصيّة مهامّ الملائكة وضبط حدود تلك المهام ووجّه علاقاتها بالله وبآدم وبالكون وجهة ثابتة ونهائيّة، في حين حدّد المقطع الثاني وظيفة الشيطان إذ انفصل عن مجموع الخلق الملائكيّ، وتفرّد بالظهور وقدّمه السرد بوصفه هويّة جديدة ذات ملامح أخلاقيّة وسلوكيّة شذّت عن سمات عموم الملائكة. و تحدّدت جميع هذه الوظائف سواء أتعلّقت بالملائكة أم بالشياطين في ضوء علاقة هذه المخلوقات بالله أوّلا وأخيرا. على أنّ تلك القصّة حدّدت الأدوار التي سيتكفّل بها كلّ من الملائكة والشياطين وآدم، وضبطت لهم وجهات متفارقة فآذنت بانطلاق الحركة والصراع والتاريخ البشري و وفّرت لهم موطئ قدم من العالم و نزّلتهم فيه. لذلك استحقّت هذه القصّة أن تكون الإطار المرجعيّ الذي انبثق منه وجود هذه المخلوقات بما أنّها كانت النصّ المؤسّس الذي احتضن تشكّل هذه الهويّات الجديدة الطارئة على الخلق، فضلا عن كونها نصا

---

[1]- انظر القصّة في المواضع التالية من النصّ القرآنيّ: البقرة 2/ 29 . 37 وقد جاءت القصّة مفصّلة في هذه السورة وانطلقت من لحظة بسط الله نيّة خلق آدم ليكون خليفة له في الأرض على الملائكة لذلك ستكون مستندنا في اللاحق من التحليل، الأعراف 11/7. 25، الإسراء 17/ 61 . 65، الكهف 50/18، طه 116/20. 123.

[2]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1، ص247. 283.

[3]- D. Sidersky, Les origines des légendes musulmanes dans le coran et dans les vies des prophètes, pp 9-20.

[4]- يمتد هذا المقطع الأوّل بالنسبة إلينا في القرآن وتحديدا في سورة البقرة من الآية 29 إلى الآية 33.

[5]- يمتد المقطع الثاني في سورة البقرة من الآية 34 إلى الآية 37.

فريدا، إذ يقدّم وضعيّة تشكّل النظام الأوّل وأطواره ويتيح في الوقت نفسه قاعدة تسمح بتأويل هذا النظام وتأويل مواقع المخلوقات منه.

المفصل الأوّل: الملائكة وآدم:

تشير القصّة في قسمها الأوّل في تفسير الطبري إلى أنّ الله، لمّا بسط على مخلوقاته الأولى نيّته في تكليف آدم بالأرض ليعمرها ويستخلفه بها لم يكن في البدء إلاّ الله وملائكته، والأرض ما من خليفة يقوم بها[1]. ويبدو أن خطّة الربّ في تكليف آدم بخلافته على الأرض كانت أولى خطوات إرساء النظام الذي ينيط بعهدة كلّ مخلوق وظيفة لا يتعدّاها. ولكن نادرا ما خلت لحظات التأسيس الأولى من الارتباك، لاسيما وأنّ النظام لم يستقرّ بعد والكثير من عناصر الخلق ظلتّ مبهمة إلى حدود تلك اللحظة. فالله لم يفصح عن جميع مشاريعه لملائكته ولم يفش كلّ أسراره. في تلك اللحظة التي لم يظهر فيها آدم إلى الوجود بعد، ولم يكتمل مشروع الخلق بعد لم يكن في الكون غير السكون و فضاء خاو بلا عمران هو الأرض، وملائكة طيّعة لا همّ لها إلاّ خدمة الربّ. ويبدو أنّ غياب أيّ من المخلوقات قد أوهم الملائكة بأنّها المعنيّة بتعمير الأرض، وأنّ خلافة الله هي الدور الذي ستضطلع به لاسيما وأنّ نظام الخلق لا يقبل العبث، فلحكمة ما خلق الله الأرض وخلق الملائكة، وكان الراجح في ذلك الظرف المخصوص أن تتدبّر الملائكة أمر الأرض ويبقى الرب على عرشه في السماء فلا حاجة تدعو حينئذ إلى خلق ثالث، خاصّة وأنّ الله قد أوجد وظيفة الاستخلاف على الأرض من قبل أن يوجد الحامل الموضوعيّ للوظيفة[2]، فقد استبق النشاط التنظيميّ نشاط الخلق.

ويضيف الطبري إلى جانب افتقار الخلق لجميع مكوّناته عنصرا آخر لتعليل توهّم الملائكة ويتمثّل في أنّ هذا الخليفة المرتقب مخلوق مفسد سفّاك للدماء في نظر الملائكة. وبقطع النظر عن مصدر هذا الاعتقاد فإنّه يبدو سببا وجيها علّل منطقيّا توهّم الملائكة أنّها من سيضطلع بمهمّة استخلاف الله في الأرض[3]. وكلّما أغرقت الملائكة في توهّمها وأخطأت في تكهّن وظائفها كانت الحاجة إلى القانون أمسّ، وكانت الدواعي الموجبة له أقوى، وكان ظهوره ضرورة

---

[1]- " لم يكن لله يومئذ إلاّ الملائكة والأرض ليس فيها خلق إنّما خلق آدم بعد ذلك ". الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج1، ص 244.

[2]- "وَإذْ قالَ رَبُّكَ للمَلائِكَةِ إنّي جَاعِلٌ في الأرْضِ خَليفَةً قالوا أتَجْعَلُ فيها مَنْ يُفْسِدُ فيها ويَسْفِكُ الدِماءَ ونَحْنُ نُسبِّحُ بِحَمْدِكَ ونُقَدّسُ لكَ قَالَ إنّي أعْلَمُ مَا لا تَعْلَمونَ" البقرة30/2 .

[3]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج1، ص ص238.236.

لا اختيارا.

وقد جاء في تفسير الطبري أثر آخر حاول أن يعلّل توهّم الملائكة التي تصوّرت تبعا للمعطيات المتوفّرة أنّها ستضطلع بشؤون الأرض. قال الطبري على لسان روّاته: لمّا خلق الله النار ذعرت منها الملائكة ذعرا شديدا، وقالوا ربّنا لم خلقت هذه النار؟ ولأيّ شيء خلقتها؟ قال: لمن عصاني من خلقي. ولم يكن لله خلق يومئذ إلاّ الملائكة والأرض ليس فيها خلق إنّما خلق آدم بعد ذلك(...) ثمّ قال: قالت الملائكة: يا ربّ، أويأتي علينا دهر نعصيك فيه! . لا يرون له خلقا غيرهم . قال: لا، إنّي أريد أن أخلق في الأرض خلقا وأجعل فيها خليفة، يسفكون الدماء ويفسدون في الأرض. فقالت: الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وقد اخترتنا، فاجعلنا نحن فيها، فنحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك ونعمل فيها بطاعتك"[1]. يعلّل الطبري حينئذ احتجاج الملائكة على ربّها الذي آثر عليها مخلوقا مجهولا لاستخلافه بقصّة محكمة في ذاتها واهية في علاقتها بالنصّ المقدّس. فهي تنشر أحداثا وتسرد وقائع لم يأت عليها القرآن مطلقا ولم يشر إليها ولو تلميحا. إنّ هذه القصّة التي تقوم على تسلسل دقيق ذي بنية ارتداديّة، وتجعل أوّل خطوة تقطعم التي خلقت لتكون مصير آدم الذي لم يوجد بعد، تحاول أن تردم الهوّة بين الضد يدين: عصمة الملائكة من جهة وتطاولها على مجال نفوذ الربّ وإرادته من جهة أخرى. وهي تصل بين هذين النقيضين من خلال سلّم سرديّ تمثّل كلّ درجة من درجاته خطوة تقطع في اتجاه تفسير الوضع الختاميّ.

يبذل الخبر الذي رواه الطبري جهدا واضحا إذن لتعليل علم الملائكة بالإفساد في الأرض وسفك الدماء بها أو توهّمها ذلك. ويقترح لحلّ هذه المعضلة حلولا تؤكّد أنّ التأليف الدينيّ مشغول بهاجس التبرير مهموم بسد ثلمات النصّ الأوّل إلى درجة الاختلاق والادّعاء. ويرجع المفسر ومن روى عنهم هذه زلّة الملائكة إلى معاينتها نار جهنّم. ويقترح مرّة أخرى إعلام الله ذاته لها بذلك. ولكنّه زيادة على ذلك يعلّل الخطأ الذي دفع بالملائكة إلى الاعتقاد بأنّها ستتولّى استخلاف الله على الأرض بغياب غيرها من العناصر المخلوقة. حينئذ يمثّل ترتيب إظهار المخلوقات سببا مباشرا في وقوع الملائكة في هذا الخطأ الفادح. وإذا كان ترتيب الخلق أمرا ربّانياً لا يسيطر عليه إلاّ الخالق بان لنا أنّ هذا الارتباك هو من تدبير الربّ ذاته. فقد أخّر الربّ ظهور آدم على ركح الأحداث حتّى يتجلّى هذا الارتباك الداعي إلى فرض النظام بصرامة وحزم شديدين، فتكون القوانين ضرورة يمليها وقوع الخلل والفوضى، ويتحوّل تحديد الوظائف إلى

[1]- المصدر نفسه مج 1، ص 244.

حاجة ماسّة لا يمكن التغافل عنها، ويحكم بناء النظام وفق مبدأ الأسباب والنتائج. ويكون وضع القوانين ضرورة يدعو إليها خطر الفوضى.

ولقد حاول الطبري في تفسيره إيجاد منطق يعلّل هذا الخطأ وهذا الارتباك وهذا الاعتراض، فاقترح جميع الحلول المكنة. فالله لم يحدّد وظيفة هذا المخلوق الذي يخلفه على الأرض ولا طبيعته، فهيّأ بذلك للوهم وللخطأ كلّ الظروف الملائمة لهما، وكان اليد المتستّرة التي تزجّ بالمخلوقات إلى مواقعها في النظام من دون أن يشهر ذلك. وقد عبّر الطبري عن هذا الإشكال بقوله:" كيف قالت الملائكة لربّها إذ أخبرها أنّه جاعل في الأرض خليفة " أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فيها وَيَسْفِكُ الدِماءَ" ولم يكن آدم بعد مخلوقا ولا ذريّته فيعلموا ما يفعلون عيانا؟ أعلمت الغيب فقالت ذلك؟ أم قالت ما قالت من ذلك ظنّا؟ فذلك شهادة منها بالظنّ وقول بما لا تعلم وذلك ليس من صفتها؟ أم ما وجه قيلها ذلك لربّها؟"[1] . كشف الطبري عن الإشكال وتداعياته العقديّة ولكنّه لم يقدّر أن تستغرق مشيئة الله إيقاع الوهم بالمخلوقات وإرباكها. و يعود ذلك في تقديرنا إلى محاولة تفادي طرح مسألة عدالة الله وما ينجرّ عنها عقديّا، لا سيما وأنّ الطبري قد بذل جهدا كبيرا من أجل تجنّب طرح هذه المسائل المعضلة، وسعى إلى السكوت عن هذه القضايا الكلاميّة الشائكة، فآثر لكلّ ذلك السكوت عن عدل الربّ في مقابل تسليط الضوء على خطيئة المخلوق .

ومن ثمّ يجدر بنا التأكيد على أنّ هذا الارتباك الذي يعود إلى عدم تطابق معرفة الملائكة مع معرفة الله الكليّة ليس ارتباكا طارئا على مشروع الخلق الربّاني، ولكنّه حدث مؤسّس في أسطورة القانون هذه، ظهر لحظة تلقيّ الملائكة المشروع نظرا إلى عدم اكتمال صورة الخلق وتأخّر ظهور جميع عناصره، مادام الله هو المالك الوحيد للمعرفة الكليّة. أمّا الملائكة فلا علم لها إلاّ ما علّم ربّها.

لقد واجه الربّ هذا الارتباك وبدّد لحظة التوهّم تلك بقوله:" إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمونَ". وتمثّل هذه الجملة على اقتضابها آلية بالغة الأهميّة في تحقيق انفصال عالم الخالق عن عالم المخلوقات. وتسهم في إجلاء غيريّة الله. فهو قول يبرزه بصفته ذاتا تغاير مغايرة كلّية ومطلقة كلّ ما عداها. ولعلّ هذه السمة الجوهريّة هي التي تولّد"الذعر الدينيّ والفزع في مواجهة الألوهية"، وتدعو إلى"عبادة ما يتعالى تعاليا مطلقا"[2]. ولئن اتّجه التفسير بهذا القول وجهة

---

[1]- المصدر نفسه مج1، ص238.

[2]- بيتر ل برجر، *القرص المقدّس:عنصر نظريّة سوسيولوجيّة في الدين*، تعريب مجموعة من الأساتذة، مركز

تحاول التوفيق بين زلّة الملائكة واتصافها بالعصمة[1] فإنّها في تقديرنا تعدّ القول المحدّد للفرق الجوهري الأنطولوجيّ بين الخالق والمخلوق[2]. وإذا كانت الوظائف تتحدّد في ضوء العلاقات والمراتب، فإنة من شأن هذا القول أن يحدّد وظيفة الملائكة بوصفها مجرّد مخلوقات لا تعلم وليس لها أن تعلم ما بحوزة الربّ من أسرار، فذلك العلم الذي ينفرد به الخالق هو الضامن الأساسيّ لبقائه على عرش الربوبيّة، رغم أنّ مضمون هذا العلم مبهم إبهاما شديدا. لقد زلّت القدم بالملائكة في فخ محكم حتّى تنكشف لها محدوديّة ما أوتيت من العلم ويفرض عليها قيد المخلوقيّة الذي يعني تعميق الفوارق بينها وبين الرب المتعالي.

تحدّدت وظائف الملائكة بالخلف فليس من وظائفها أن تعمّر الأرض. وليس لها أن تتدخّل في إرساء نظام الكون، لأنّ ذلك من شأن الربّ وحده، ولا يمكن أن يعهد به إلى المخلوقات مهما كانت درجة قربها من الله. وهي تبعا لذلك ليست مؤهّلة للمشاركة في توزيع الأدوار على المخلوقات.

جرّدت القصّة الملائكة من وهم استخلاف الله على الأرض. وجرّدتها من المشاركة في تنظيم الخلق. ثمّ اتخذت حجّة لتعليل ذلك جهلها بالعلم الرباني الذي يستأثر به الله وحده، وجهلها بالعلم البشري الدنيويّ الذي استأثر به آدم، فلم يبق للملائكة في هذا المقام

النشر الجامعيّ، تونس 2003، ص 160 .

1- لقد حاولت كلّ النصوص التي أدرجها الطبري في تفسير الآية 30 من سورة البقرة كشف مضمون العلم الربّانيّ بما يبرّر حرمان الملائكة من خلافة الله في الأرض، وبما يبرّر أيضا اعتراضها على تكليف غيرها بهذه المهمّة، وجعل مضمون هذا العلم متمثّلا في معصية إبليس التي سيكشف عنها القرآن في الآيات اللاحقة، وهي معصية لم يطّلع عليها غير الله ولم تكن في حسبان الملائكة، ولعلّ هذا المعطى الذي غاب عن ملائكته من شأنه أن يعلّل استكارها. وقد قال الطبري في تفسير قوله: " إنّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمونَ"، "يعني بذلك والله أعلم: إنّكم لتعجبون من أمر الله وتستفظعونه، وأنا أعلم أنّه في بعضكم، وتصفون أنفسكم بصفة أعلم خلافها من بعضكم، وتعرّضون بأمر قد جعله لغيركم. وذلك أنّ الملائكة لمّا أخبرها ربّها بما هو كائن من ذرّيّة خليفته من الفساد وسفك الدماء، قالت لربّها: يا ربّ أجاعل أنت في الأرض خليفة من غيرنا يكون من ذرّيته من يعصيك، أم منّا، فإنّا نعظّمك ونصلّي لك ونطيعك ولا نعصيك، ولم يكن عندها بما انطوى عليه كشحا إبليس من استكباره على ربّه، فقال لهم ربّهم: إنّي أعلم غير الذي تقولون من بعضكم، وذلك هو ما كان مستورا عنهم من أمر إبليس، وانطوائه على ما قد كان انطوى عليه من الكبر. وعلى قيلهم ذلك ووصفهم أنفسهم بالعموم من الوصف عوتبوا". الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1، ص 251 .

2- Robert Caspar, « la signification permanente du monothéisme de l'Islam », pp85-96, dans, *Le monothéisme ou la critique des idoles*, Concilum197, Beauchesne, Paris 1985.

المخصوص إلاّ الخضوع لإرادة الربّ.

لا تعرف الملائكة شيئا من العلم الدنيويّ ولا تعلم شيئا من العلم السماويّ، ولكنّها مع ذلك تضطلع بوظيفة الوساطة بين العالمين، وتتنزّل من النظام الكونيّ الأوّل منزلة بالغة الأهميّة. فهذه القصّة التي ذكرناها أعلناه والتي منعت عن الملائكة استخلاف الله في الأرض، وواجهتها بجهلها بمضامين العلم الربّانيّ، وأسجدتها لآدم وفضحت هشاشتها[1]، هي قصّة نشأة النظام وبداية تشكّله وفرضه، مادام النظام يتجلّى في بعض وجوهه من خلال قدراته القهريّة ومن خلال إصباغه الشرعيّة على عملية الإرغام. فقد أرغمت الملائكة على المكوث في الفضاء العلويّ. وأرغمت من بعد على إظهار جهلها في امتحان المعرفة لمّا واجهها الله بآدم وقد عرف الأسماء كلّها[2]. على أنّ القصّة لا تقف عند مجرّد إرساء النظام، إنّما تتعدّى ذلك إلى مرحلة تأصيله وتجذيره. فقد دفع الله بالملائكة إلى اختبار محرج: لقد علّم آدم الأسماء كلّها، ثمّ عرض عليهم الأشياء لينبئوه بأسمائها فما قويت على الجواب لأنّها لا تعلم إلاّ ما علّمها الله .

قد يبدو مقطع اختبار الملائكة في القصّة مقطعا مفتقرا للجدوى[3]، وعنصرا بلا وظيفة. إذ لا معنى لأن يسأل الربّ ملائكته عن الأسماء والمسمّيات وهو الذي ركّب فيها الجهل تركيبا. ولا معنى لأن ينصّب آدم معلّما يسمّي الأشياء و يستعرض معارفه أمام الملائكة ويبسط هيمنته على الأشياء بفعل التسمية ذاك. فآدم لم يعلم إلاّ لأنّ الله ذاته هو الذي علّمه. وهو لا يعلم إلاّ بمقدار ما شاء الله صاحب المعرفة الكلّية. ولكن مع ذلك يعدّ هذا القسم من القصّة الطور الذي حوّل النظام الذي توزّعت على أساسه الوظائف من حقيقة موضوعيّة مستقلّة تقع في الخارج إلى واقع يفرض نفسه على مجموع هذا الخلق الأوّل. فتسبيح الملائكة لله بعد فضح جهلها وسجودها لآدم من بعد يؤكّد أنّ النظام الذي رتّب الله وفقه الوظائف وقسّم المعرفة قد تحوّل من معطى أجنبيّ يسهر الله على إجرائه إجراء محكما ليصبح جزءا من هويّة الملائكة. وهو التحوّل الذي سيجعلها في اللاحق من الأطوار تضطلع بالأدوار الموكولة إليها بصفة تلقائيّة.

إنّ إشارة القرآن إلى اختبار العلم ومن ثمّ تسبيحها لله وتعظيمها ليسا مجرّد علامة على الإذعان للنظام فحسب، ولكنّهما ضرب من الممارسة الطقسيّة التي تدلّ على استبطان الناموس الإلهيّ.

---

[1]- البقرة2/30، 33.

[2]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1، ص 251-257.

[3]- البقرة2/31 -33.

إنّ سجود الملائكة لآدم الذي يتوج القصّة ويسير بها إلى منتهاها لم يكن في الحقيقة سجودا للمخلوق، إنّما كان سجودا للنظام وتسليما به. إنّ هذه الحركة حركة السجود التي لم يجد فيها الطبري إلاّ عنوانا لطاعة الله هي فعل رمزيّ يدلّ على القبول بتقمّص الدور الذي خصّ الله به الملائكة، وتعبير يدلّ على الانصياع التامّ للنظام. ولذلك فإنّ تسبيح الملائكة للّه وإسجادها لآدم بوصفهما دلالة على استبطان النظام ليسا فضلة في القصّة، ولا هما من فائض القول. فهذان الفعلان الرمزيّان هما النشاط الّذي يضمن استمرار النظام، فقد تحوّل القانون من معطى يوجد خارج هذه المخلوقات إلى ناموس تتصرّف الملائكة على أساسه مع الله ومع سائر الخلق.

فرض النصّ القرآنيّ على الخلق الملائكيّ النظام. ولكنّه لم يسترسل في تأويل دلالة هذا النظام، إنّما تحقّق ذلك خارج عتبة النصّ المقدّس. وقد اتّجه الطبري في تأويل دلالة هذا النظام وجهة التفاضل والمراتبيّة. فقد سبّحت الملائكة لله لأنّه مفارق لها متعال عليها لا سيما بعد أن افتضح جهلها أمامه[1]. كما أنّها سجدت لآدم لأنّ آدم يفضلها منزلة[2]. وقد استرسل الطبري في إبراز حجج هذه المراتيّة وهذا التفاضل. وهي جميعها جهود ترمي إلى تعليل النظام وإصباغ معنى عليه وتمكينه من منطق ومن حدّ أدنى من المعقوليّة دون وسم الخالق بالظلم ولا بالتعسّف.

المفصل الثاني من القصّة : آدم والشيطان.

جاء في القرآن أنّ الله لمّا خلق آدم ليستخلفه على الأرض وعلّمه الأسماء كلّها وكشف للملائكة جهلها بالعلم إلهيه وبشريّه أسجدها لآدم، فسجدت، إلاّ إبليس أبى واستكبر، وهي وضعية لها في التراث الديني الكتابي أشباها[3] عديدة ونظائر[1]. ولمّا استوطن الزوج البدئيّ آدم

1- جاء في تفسير الطبري "قالوا سبحانك تنزيها لك من أن يكون أحد يعلم الغيب غيره"، وأضاف "وتأويل ذلك: أنكّ أنت ربّنا العليم من غير تعليم بجميع ما قد كان وما هو كائن والعالم للغيوب دون جميع خلقكن وذلك أنّهم نفوا عن أنفسهم بقولهم " لا علم لنا إلاّ ما علّمتنا" أن يكون لهم علم إلاّ ما علّمهم ربّهم، وأثبتوا ما نفوا عن أنفسهم من ذلك لربّهم بقولهم : "إنّك أنت العليم"، يعنون بذلك العالم من غير تعليم، إذ كان من سواك لا يعلم شيئا إلاّ بتعليم غيره إيّاه ". جامع البيان في تأويل القرآن، مج1 ص 258.

2- علّل الطبري سجود الملائكة لآدم بأفضليّة آدم على جميع الخلق فقال:" وإذ قلت للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة، فكرّمت أباكم آدم بما آتيته من علمي وفضلي وكرامتي،وإذ أسجدت له ملائكتي فسجدوا له". جامع البيان في تأويل القرآن، مج1 ، ص261.

3- Daniel Rops, La Bible apocryphe en marge de l'ancien testament, pp215-216.

وحوّاء الجنّة حينا من الزمن أغواهما الشيطان بالاقتراب من الشجرة المحرّمة، فنزل ثلاثتهم إلى الأرض من بعد أن طردوا من الجنّة[2]. وإذا كانت القصّة في القرآن لا تشير إلى تميّز إبليس بأيّ خصال استثنائيّة تعلّل رفضه السجود لآدم غير عنصره الناريّ فإنّ هذه المسألة قد حظيت في التفسير باهتمام بالغ. وتضخّم في جامع البيان للطبري رصيد من الأخبار ساهم في تنزيل إبليس منزلة خاصّة من الخلق إلى درجة أوشك فيها عصيان الله أن يتحوّل إلى أمر مبرّر، وكادت تداعيات القصّة تتحوّل إلى نتيجة تلقائيّة وضروريّة.

لم يكن شأن إبليس في تفسير الطبري كشأن سائر الملائكة، لأنّه ليس مجرّد ملك نكرة فيبتلى بالسجود لآدم هذا المخلوق الطينيّ الهشّ الأجوف الذي تسلّى باختراقه زمنا. فقد كان إبليس مخلوقا استثنائيّا: لقد كان خازنا من خزّان الجنّة وكان من أشدّ الملائكة اجتهادا وأكثرهم علما، وكان من أشراف الملائكة وأكرمهم قبيلة وكان له فضلا عن كلّ هذا سلطان سماء الدنيا وكان له سلطان الأرض[3]. لا شيء في ما رواه الطبري يهيّئ لغير المعصية، ولاشيء يحثّ على السجود لآدم، وهو المخلوق الغريب عن العالم السماويّ. فأوشكت المعصية أن تتحوّل إلى أمر مبرّر ومفهوم[4].

إنّ هذه القصّة تحاول قدر الإمكان أن تجعل الوظائف التي اضطلع بها الشيطان في مسار الحياة البشريّة وحتّى في العالم السماويّ من قبل هبوطه إلى الأرض أمرا بديهيّا، بل وتحاول أن تجعل اقترانه بالشرّ نتيجة ضروريّة ووضعيّة عادلة. فرفض الشيطان السجود لآدم، وطرده من الجنّة، وحلول سخط الله به، ومعاداة الخالق وسائر المخلوقات له،لا تعدو أن تكون نتيجة لخطأ أوّل فادح لم يكن بالإمكان تداركه ولا التكفير عنه. إنّها زلّة لم يكن من الممكن تجنّبها، لأنّ كل مسارب السرد قد ساهمت في نصب هذا الشرك للشيطان، إلى حد

éditions Cerf fayard, Paris ,1975.

[1]- « dans le Talmud, les anges se fond les serviteurs d'Adam, et comme ils sont prés de l'appeler saint Dieu l'endort. Le thème de l'adoration d'Adam par les anges a été accepté par divers sectes chrétiennes, chez les Boymiles, Michel en donne l'ordre aux anges et seul Satamael s'y refuse ». Maurice Gaudefroy Demombynes, *Mahomet*,p316.

[2]- البقرة 2 / 33-38.

[3]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1،ص 262.

[4]- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص 125 -126.

تحوّل فيه عصيان السجود لآدم قدرا محتوما. ويبدو أنّ ربط هذه القصّة بين الأسباب والمسبّبات ربطا وثيقا يمنع خروج أي حدث من النظام الذي قدّره الله قبل خلق الكون. وبذلك تتحوّل علاقة الكون بالنظام الذي أرساه الله في أوّل الزمان، والذي أوكل إلى كلّ مخلوق من مخلوقاته دورا فيه، إلى علاقة انسجام كامل وانصهار كلّي بحيث يصير من المستحيل تصوّر الكون خارج تلك النواميس وتمثّل عناصره خارج تلك الوظائف. وإذا كانت القصّة تسعى إلى إصباغ البداهة والتلقائيّة على انصراف الشيطان إلى غواية الناس وتضليلهم فإنّها تبذل الجهد نفسه من أجل تعويض مسألة عدل الله بمسألة خطيئة المخلوقات.

إنّ رفض السجود لآدم في القرآن وفي تفسير الطبري مفصل مركزيّ في القصّة،لأنّه يبرز الحدث الذي أدرج إبليس ضمن النظام الكونيّ وحوّله من مجرّد مخلوق لا شخصيّ مبهم قابع في الغياب يشارك سائر الملائكة وجودا غامضا وغير مفهوم إلى هويّة قائمة الذات ذات دور محوريّ في الأنشطة الكونيّة[1]. إنّ معصية هذا الأمر الربّانيّ هو الذي انتشل إبليس من قاع الغياب، وأظهره في الوجود، وسلّط عليه الضوء، وحمّله دلالات ذات بعد دينيّ وأخلاقيّ محض. رفض إبليس السجود لآدم فظهر وجود جديد، وانضافت إلى الكون ذات ثالثة منفصلة انفصالا واضحا عن آدم وعن الملائكة. فهو الذي أبى أن ينحني إذ انحنى جميع الملائكة. وبظهور إبليس العاصي بدأت تتحدّد هذه الهويّات الطارئة ذات الوظائف المعلومة وذات المحدّدات الدينيّة والأخلاقيّة المتمايزة.

لقد تحوّلت هذه المخلوقات إلى كائنات متفارقة وقد كانت من قبل مخلوقات متشابهة غير محدّدة وغير ذاتيّة إلى درجة تجعلها غائبة. وذلك لأنّها لم تكن تحمل قيمة ما وكانت مجرّدة من معنى خاصّ بها يسمها فيميّزها عن سائر الجنس الملكوتيّ. تحوّلت المخلوقات الأولى من كتلة صمّاء واحدة مبهمة إبهاما مطلقا ومفتقرة للدلالة وللقيمة بحكم تجانسها إلى هويّات واضحة ودالّة دلالات أخلاقيّة ودينيّة محدّدة. فهذا الله الخالق العالم. وهذه الملائكة خدم الله. وهذا آدم ممثّل القانون الإلهيّ على الأرض وخليفته بها. وهذا إبليس العاصي المعارض الخطّاء. إنهم جميعا ذوات معلومة متفارقة متمايزة بحكم علاقتهم بالله وبحكم وظائفهم، وهم عناصر مندرجة جميعا في النظام الإلهيّ اندراجا نشيطا. فقد تفتّقت هذه الوحدة اللامشخّصة المتمثّلة في جنس الملائكة عموما بقرار من الله، فظهر الشيطان، وانفصل عن الملائكة. وانفصل كلّ منهما عن آدم، وفارقهم الله جميعا قبل كلّ هذا مفارقة جذريّة.

1- Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus, l'islam de Mahomet*, pp 197-201.

على أنّ الانفصال عن مجموع الملائكة لم يكن انفصالا قهرياً تعسّفيا، إنّما هو انفصال يبرّره القصّ ولا يضلع فيه الربّ ضلوعا مباشرا. وقد كانت الأداة المباشرة التي أظهرت هذه الهويّات على نحو فعليّ الكلمة. فالمتأمّل في النصّ القرآنيّ وفي ما وازاه من تفسير في "جامع البيان" للطبري يلاحظ أنّ كلّ قول من أقوال الله في هذه القصّة الكثيفة المختزلة التي تروي وقائع نشأة النظام يتوّج إمّا بظهور هويّة جديدة أو بتحديد مضمون تلك الهويّة وحدودها بعد لبس، إلى درجة يتحوّل فيها القول إلى فعل إنشاء، وعمليّة إبداع لحقائق حادثة على الخلق في الزمان الأوّل. فبعد كلّ فعل "قال" تتولّد من كتل الخلق البدئيّة عناصر مخصوصة: لقد أعلن الله عزمه خلق آدم في الآية 30 من سورة البقرة فظهر من الصمت صوت النكران، وانقلب الوضع السكونيّ السابق لقول الله إلى وضع احتجاج، وظهرت الملائكة بوصفها ذواتا متوهّمة. ثمّ قال في نفس السياق السابق "إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمونَ": فظهرت هويّة الله المفارقة لغيرها، ثمّ قال: "أَنبِئوني بِأَسْماءِ هَؤلاءِ إنْ كُنْتُمْ تَعْلَمونَ" فتحوّلت الملائكة من ذوات متوهّمة إلى ذوات طائعة أقرت بخطئها. على أنّ هذه الطاعة ليست نتيجة الوضع السكوني البدئيّ السابق للقول، ولكنّها نتيجة اختبار وامتحان لسلامة الإيمان. فقد نضّت عنها الملائكة ثوب الاحتجاج وتحوّلت إلى حالة الاعتراف والعرفان بحدودها وباختلافها عن الله وعن أدم . ثمّ قال الربّ للملائكة "اسْجُدوا لآدَمَ" فظهرت الشخصيّة الشيطانيّة، وبهذا تتابع ظهور هذه العناصر الجديدة التي وجدت منذ بدء الخليقة. فقد انجرّ عن كلّ قول ربّانيّ حدث هيكليّ انتشل الوجود من وضعه السكوني البدئيّ، و دفع به شيئا فشيئا إلى الحركة، ليحوّلها إلى مخلوقات متفارقة، ولكنّها مع ذلك منشدّة إلى نظام كونيّ واحد.

إنّ هذه القصّة القرآنيّة وما تبعها من تأويلات في التفسير، تؤكّد أنّ المحدّد الأساسيّ للوظائف التي تسند للمخلوقات هو علاقتها المباشرة مع الله باعتباره محور كلّ نظام. وإذا كانت وظائف الملائكة قد تحدّدت في ضوء اتسام علاقتها بالله بالطاعة المطلقة والإخلاص فإنّ وظائف الشيطان قد تحدّدت بدورها في ضوء علاقته بالذات المقدّسة، فمن منطلق معارضته للإله انبثقت مهمّة الفتنة ومهمّة الوسوسة ومهمّة الغواية. ومهما تفرّعت هذه الوظائف واتخذت صيغا وتجلّيات مختلفة فإنّها تظلّ نتائج مترتّبة عن أصل العلاقة مع المحور المقدّس.

حينئذ تمثّل معارضة الشيطان لله الأصل الذي تتوالد منه الوظيفة وتتحدّد. على أنّ هذه المعارضة لا تهدّد بأي حال من الأحوال حصانة الإله، ولكنّها تهدّد آدم مخلوق الإله. ويبدو أنّ الحصانة الإلهيّة تستمدّ أهمّ مسوّغات وجودها من علاقة المخلوقيّة التي تخضع كلّ عناصر الكون لرقابتها ومن ثمّ لإرادتها. إنّ علاقة المخلوقيّة هي العلاقة المحوريّة التي تسبق

جميع الروابط الأخرى، وهي التي تحتوي أيضا جميع العلاقات الأخرى، فتجعلها بلا مقاومة وبلا فاعليّة. فاعتراض إبليس على الله، رغم تأثيره القويّ في العالم الدنيويّ، لا يمكن أن يربك الوجود الإلهيّ. و ليس لهذه المعارضة من معنى إلاّ إذا تسلّطت على آدم. فإبليس يظلّ صنيعة الله، ويظلّ مخلوقا يرتبط بعلاقة احتواء واندراج ضمن الإرادة الربّانيّة. وبذلك تسيطر علاقة المخلوقيّة بوصفها العلاقة الأمّ على حدود اعتراض إبليس وتوجّهها الوجهة التي تريد، و تمنع خروج الشيطان عن سلطان الله، وتنسّب نفوذه، وتسخّر القدرات التي أهّله الله بها في نهاية المطاف إلى الأهداف التي يختارها الإله والتي تناسب مشاريعه.

إنّ الله لم يبتدع خلقا جديدا منذورا منذ البداية للمعصية واختراق النظام الكونيّ الذي أرساه، إنّما شقّق كتلة الخلق الملكوتي واشتقّ منها مخلوقا عاصيا بعد أن هيّأ كلّ ظروف تلك الخطيئة الأولى. ولعلّ هذا الاختيار أي اختيار مخلوق من جنس الملائكة عينه لإظهار أولى معاصي المخلوقين يعدّ اختيارا مهمّا وأمرا مقصودا لأنّه يمنع التساؤل عن عدالة الله. فلو خلق الله المعصية وشخّصها في إبليس منذ لحظات الخلق الأولى لتحمّل الخالق على نحو مباشر مسؤوليّة صنع الشرّ وابتلاء البشر به، ولسقط النظام في العبث، ولتجلّى الربّ في صورة قاتمة، في حين أنّ القصّة في القرآن وفي التفسير على وجه الخصوص كثيرا ما تتستر على هذه الحقيقة وتتحاشى التصريح بها، واتجه إلى اتهام المخلوق وتحميله وحده وزر الزلل في نفس الوقت الذي أصرّ فيه على كلّية مشيئة الله.

ليست قوى الشرّ الشيطانيّة قوى خارجيّة بالنسبة إلى الله. ولعلّ هذا المعطى يشكّل الفارق الجوهريّ بين الديانات التوحيديّة والديانات الثنويّة عموما والإيرانيّة على وجه الخصوص. فالشيطان لا يخرج في تجربة التوحيد عن سيطرة الإله الواحد لأنّه ليس قوّة من الخارج تتسلّط على النظام الإلهيّ وتهدّده. ولعلّ هذا الوضع هو الذي يجعل تمسّك الشيطان بالغواية تمسّكا بالناموس الذي حدّده الله ورتّب وفقه الكون ووزّع من خلاله الأدوار بين مختلف المخلوقات. إنّ وجود الشيطان في داخل النظام وتموقعه فيه وانضواءه ضمن مخطّط الخلق لا يحصّن الكون من مواجهة خطر الفوضى المتسلّط من الخارج ولا يجعله كونا آمنا. إنّ قصارى ما يضمنه تنزّل الشيطان في نظام الكون هو منح الإنسان القدرة على تفسير الفوضى والشرّ والسلبيّة التي يمكن أن يشهدها أو أن يشارك فيها وتحميلها دلالات دينيّة وأخلاقيّة. فالبحث عن دلالة للشرّ نشاط متواصل طالما أنّ تجلّياته موجودة في الكون. ومن مفارقات هذا النظام أنّ الشيطان كلّما ازداد تمسّكا بالعصيان ازداد اندراجا ضمن ناموس الخلق الأوّل.

لقد أجلت قصّة خلق آدم مرحلة تأسيس النظام الكوني في أوضح صورها. فهي إذن من

القصص المؤسّس للنظام الذي بدا حاجة ماسّة، لا سيما وأنّه من شأن هذا النظام أن يسبغ المعنى ويضفي الدلالة على جميع العناصر التي يحتاجها جهازه، وعلى جميع وظائف تلك العناصر. فقد كانت مهمّة النظام الوليد في ذلك الطور الأوّل هي ربط المخلوقات بالدلائل. ولم يكن للدلالات من مصدر إلاّ الوظائف التي تتحدّد في ضوء علاقة المخلوقات بالله، فالوظيفة هي التي تسبغ على هذه المخلوقات جلّ معانيها، وهي التي تجعلها جديرة بالدرس .

خاتمة

انصرفنا في هذا القسم من البحث إلى النظر في أصل الملائكة والجنّ والشياطين الأنطولوجي ومادة خلقهم، وما يترتب عن ذلك من نظر في قضايا التجريد والجسمية والوجود الواقعي في مؤلفات تفسير القرآن، وحاولنا البحث من قبل في دلالات المواد التي خلقت منها هذه العناصر الدينيّة وتأويلها والبحث في تاريخها في تجارب دينيّة سابقة للإسلام. فبان لنا أن هذه الرموز أثيرة في عالم الاعتقاد ومشتركة بين ديانات الفضاء الشرق أوسطي عموما وهي ليس حكرا على الديانات السامية فحسب، ولكن شكلت كل ديانة هذه العناصر الرمزية تشكيلا خاصا يتلاءم مع بناها العقدية ونظامها الديني ومرجعياتها الفكرية والثقافية وحتى الاجتماعية.

كما نظرنا في حضور الملائكة والجن والشياطين في النصّ القرآني بوصفه نسيجا لغويا، وتتبعنا مختلف الأسماء التي أطلقت على هذه المتصورات الدينية، فنظرنا في أصل هذا المعجم وعلاقته بمحيطه الدين .وقد شجعتنا نصوص المفسرين التي اجتهدت في إنكار هويّة هذا المعجم العبريّة واليونانيّة والفارسيّة على الخوض في هذه القضايا .إذ ليس الجدل في الأسماء بمعزل عن الجدل في هويّة المتصور ذاته، لذلك كان تعريب المسميات وأسلمة المتصورات من أهمّ نشاطات المفسرين، فنظرنا في تاريخ هذه التسميات ما كان منها قرآنيا وما كان غير قرآني، ذلك أن الثقافة الدينية الشعبية لم تجد حرجا في استرفاد تسميات متنوعة للملائكة والجن والشياطين مستقاة من ثقافة أهل الكتاب أساسا ومن غيرهم، وهو ما يدل على عملية تبادل ثقافي واسعة النطاق بين الإسلام وجواره الديني.

كما اهتممنا بالملائكة والجن والشياطين في القصص الديني في القرآن وفي تفسير الطبري، فقد لاحظنا أنّ هذه المخلوقات لا تظهر ظهورا جليّا قريبا من الحواس ومن مدركات الناس إلا إذا استقبلها القصص الديني .ويعود اهتمامنا بالقصص الديني في هذا السياق إلى كونه الفضاء الذي أخصبت فيه أنظمة التخييل الإسلامي، فأجلى منجزات ملكة الخيال، ولأنّه كان السياق المرجعي الذي ضبط علاقات الملائكة والجنّ والشياطين بعضها ببعض وبالله وبآدم وبالكون، ووضع قانون الوظائف مرّة واحدة وبصفة نهائيّة، فهذه الوسائط هي التي توثق الصلة بين الله والعالم وتجعل التواصل بين الخالق والمخلوق أمرا ممكنا ومعقولا من دون أن يتخلى الله عن تعاليه ويسقط في المحايثة. وقد وفرت القصص القرآنية التي ضلعت فيها الملائكة أو الجن أو الشياطين الأساس المنطقي الذي يجعل تمثل الله ممكنا من خلال النشاطات التي تضطلع بها مجموعة الوسائط من ملائكة وجن وشياطين.

الباب الثاني

أنماط تمثيل الملائكة والجنّ
والشياطين في تفسير الطبري

تمهيد

تندرج الملائكة والجن والشياطين ضمن الجواهر المجردة عن الجسميّة غير المرئيّة. فهي لا تقبل المعاينة ولا تتطابق مع أي عنصر من عناصر الكون الماديّة، وتتعالى عن الحسي. وهي إذن متصورات "لا توجد إلاّ إذا فكرنا فيها"[1]. ويعني هذا أنّها لا تدرك إلاّ بالتصور، لأنّها ليست شيئا من الأشياء. إنّ هذه المخلوقات تضطلع في النظام العقدي الإسلامي بدور الوسيط بين العالم السماوي والأرض فكانت عنصرا من عناصر الاعتقاد. وقد احتاجت بصفتها هذه إلى تجاوز حقائقها المجرّدة لتتخذ شكلا جليا محسوسا. وبدون عمليّة الإظهار هذه كان من الممكن أن يتعطّل الاعتقاد فيها. فقد وجدت هذه المخلوقات لتسد الفراغ المتولد من تعالي الذات الإلهيّة وتجريدها وأن تملأه بحضورها وتجليه في الكون وتعوض غيابها الدائم. وكان من غير المنطقي أن يسدّ الفراغ بفراغ آخر وأن يعبّر الرب المجرّد المطلق عن كثافة وجوده بمجردات أخرى. فهذه الوضعيّة تحول دون إنتاج أية معرفة إيجابيّة حول الله.

إنّ نظام الصور التي استعملت للتعبير عن حضور الملائكة والجنّ والشياطين قد استعانت على التمثيل بمجموعة من الرموز، لأنّ الرمز يعطي الصورة كثافة دلالية ومعنوية عميقة، ويرتقي بها إلى مستوى يسمح بتأويلها فتتعالى على مجال المواضعة اللغويّة البسيطة والأوّليّة. لأنّ الرمز ليس نسخا لعناصر الواقع إنّما هو إضافة دلالة جديدة لعناصر دالّة في الأصل بحكم انتمائها إلى اللغة القائمة على مبدأ التواضع[2]. إنّ الرمز يعطي العناصر التي يستعملها معاني تفوق وتتجاوز ما تدل عليه في أصل المواضعة فتخلق نتيجة لذلك عالما ثانيا من الدلالة[3]. وبفضل هذه المزية التي تمتلكها الرموز كثيرا ما لجأت المخيلة الدينيّة إلى التمثيل الرمزي لأنّه يؤدّي مطلب التكثيف الدلالي[4].

نهتم في هذا الباب بمسألة التمثيل وهو عملية إحضار شيء ما إلى الذهن ليكون موضوعا من مواضيع التفكير. والتمثيل في تقديرنا ليس مجرّد عملية إحضار متصور ما مقيم

1- انظر العادل خضر، *الأدب عند العرب*، ص 389.

2- Ysé Tardan-Masquelier, « les langages religieux, Le langage symbolique », dans, *Encyclopédie des religions*, tome II, p2146.

3- بسام الجمل، *من الرمز إلى الرمز الديني*، ص19.

4- Ysé Tardan-Masquelier, « les langages religieux, Le langage symbolique », dans, *Encyclopédie des religions*, tome II, pp2157-2160.

في الغياب، ولكنه إحضار وإظهار حامل لقيمة أو لمعنى يتجاوز مجرّد نقل الغائب إلى الشاهد[1]. إن التمثيل من خلال صناعة الصور يسبغ دلالة مضافة على المنقول إلى التجربة الحسية الماثلة في الإدراك[2]. وسيكون البحث في تلك القيمة المضافة على مجرد الحلول في الشاهد من اهتماماتنا في هذا الباب.

نعالج إذن كيفيات تجسيم الملائكة والجن والشياطين في مدوّنة تفسير الطبري محاولين تصنيف هذه الصور التي تجلت من خلالها. وسيكون البحث في روافد هذه الأنماط من التمثيل ومصادرها وتاريخها من بين المشاغل الأساسيّة في هذا الباب. كما ننظر في تأثير عناصر ثقافة زمن التدوين في إنتاج هذه الصور والتمثلات. وهو ما من شأنه أن يبرز اشتراك المتخيل الديني الإسلامي مع التجارب الدينيّة المحيطة به والسابقة له في عدد من الأنماط العليا التي استخدمت لتمثيل هذه المجردات، ويبرز خصوصيتها وتميزها في الوقت نفسه.

Jacques Le Goff, Un autre moyen age, pp423-424.-[1]

Jean-Luc Nancy, au fond des images, p74.-[2]

الفصل الأوّل: كيفيات تمثيل الملائكة

يقوم تمثيل الملائكة في مدونة تفسير الطبري على مبدإ مضمر لا يعلنه المفسر ولا يصرح به ولكنه مع ذلك يتبناه. يتمثل هذا المبدأ في اضطلاع عمليّة تمثيل الملائكة بمهمّة تعويض جوهرها النوراني الأصلي واستبداله بأشكال و صور أخرى مختلفة. فللملائكة صيغتان وهيأتان: أصل مودع في السماء لا يمكن الظفر بحقيقته، وصورة أرضيّة قريبة من العالم البشري ومألوفة. أمّا الأصل السماوي فهو الذي يحفظ لهذه المخلوقات شرط مفارقتها وتعاليها على غيرها من مخلوقات الدنيا، وأمّا الصورة التي تتجلى بواسطتها في العالم السفلي فشرط أساسي من شروط اضطلاعها بمهمّة الوساطة. فهذه المخلوقات هي المكلفة بتجديد العلاقة بين الله وعباده وتوثيقها. و يحتاج أداء هذه المهمة إلى أعوان يمتلكون طبيعة مزدوجة تسمح لهم باختراق الفضاءين العلوي والسفلي على تناقضهما الأصيل والمبدئيّ. ولئن لم تستطع المخيلة الدينيّة الإفاضة في هيئة الملائكة السماويّة فإنّها قد اقترحت عالما زاخرا بالصور وهي تصف كيفيات ظهورها في الأرض. فاقترحت لهذه المخلوقات صورا آدميّة، وأخرى حيوانيّة، وجسمتها في حالات أخرى من خلال عدد من القوى الطبيعيّة، فاستخدمت معطيات الثقافة البشريّة لتجسيم هذه الجواهر المجهولة، واستخدمت معارفها لتحويل الغائب والبعيد والغامض إلى حقيقة واضحة وماثلة في الخبرة البشريّة ومتاحة لها. ولكنها مع ذلك سخرت أدوات العجيب والغريب لإنتاج هذه التمثلات والصور، فكانت ذات طابع مزدوج: إنها تستعين بعناصر دنيويّة مألوفة، ولكنها سرعان ما تنفصل عنها وتفارقها من بعد أن تجرى فيها المبالغات والتضخيم، ومن بعد أن تُركّب الصورة من عناصر مختلفة وغير متجانسة. فإذا ما فصلناها وجدنا أنّها لا تتكون من غير عناصر دنيوية معروفة، أمّا إذا ما نظرنا إليها نظرة شاملة في كليتها وقفنا على مفارقتها للسائد. فكانت الصورة التي أنتجت لتمثيل هذه المكونات صورة معبرة عن نشاط المخيلة الدينية التي تنتج بوسائل المعرفة البشريّة المعهودة صورا تفارق المعهود تدرج هذه المخلوقات ضمن المخلوقات العجيبة التي ليس لها معادل واضح في العالم السفلي.

1 . الملائكة مخلوقات لامرئيّة:

أشار النصّ القرآني في بعض الآيات إلى امتناع تجلّي الملائكة في العالم الدنيوي في حقيقتها[1]. نذكر على سبيل المثال قوله:" وَمَا مَنَعَ الناسَ أَنْ يُؤمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الهُدى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ الله بَشَرًا رَسُولًا قُلْ لَوْ كَانَ فِي الأَرْضِ مَلائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطمَئِنِينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَماءِ مَلَكًا رَسولًا"[2] ، في حين أشار إلى إمكانيّة تجلي الملائكة في هيئة الرجال[3]. فالنصّ القرآني ينفي هبوط الملائكة إلى البشر في حقيقتهم لأنّ جوهرهم ممتنع عن التجلي، ولكنه مع ذلك لا يقطع أسباب التواصل بين الأرض والسماء. فللملائكة أن تظهر في تجليات أخرى مختلفة تلائم طبيعة العالم السفلي وتنسجم مع خصائص متقبلي الرسالة. والصورة التي تتجلى من خلالها الملائكة لا تتطابق مع أصلها ولا مع جوهرها إنّما هي هيئة عرضية ومؤقتة، لأنّ الصورة لا يمكن مطلقا أن تعوض الأصل[4].

لا يسمح النص القرآني لمخلوقات الفضاء السماوي أن تنكشف للخبرة البشريّة ولا أن تفصح عن حقيقتها وتتعرى أمام الحواس والأبصار، فغموض هذه المخلوقات شرط من شروط تقديسها، واحتجابُ حقيقتها سر من أسرار الربّ يختصّ به ولا يمكن أن يفرط فيه لصالح المخلوقات. لذلك فإنّ ظهور الملائكة في هيئة تختلف عن حقيقتها يدل على حرص شديد على تحصين جميع مكونات العالم السماوي من خطر الافتضاح أمام التجربة البشريّة، لأنّه إذا ما تحقق ذلك دخلت تلك المتصورات المقدّسة في زمرة العادي والمألوف والمفهوم وفقدت بريق تميزها المرتبط ضرورة باحتجابها وغموضها[5].

مُنعت ذوات الملائكة من التجلي أمام الناس مثلما امتنعت ذات الله عن ذلك، ولكن القرآن لم يبرر سبب المنع، فقام الطبري مفسرا يحلّل أسباب المنع وينافح عنه. قال في تأويل الآية 95 من سورة الإسراء :" يقول تعالى ذكره لنبيّه : قل يا محمّد لهؤلاء الذين أبوا الإيمان بك وتصديقك في ما جئتهم به من عندي استنكارا لأن يبعث الله رسولا من البشر لو كان أيها الناس

1- الإسراء17/94 .95، الأنعام 8/6.

2- الإسراء 17 /95.

3- " وَقَالُوا لَوْلا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الأَمْرُ ثُمّ لا يُنْظَرونَ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا ولَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ". الأنعام 6 /9.8.

4- Jean Luc Nancy, Au fond des images, p66.

5- Xavier Yvanoff, La chair des anges, Seuil, 1998, pp68-84.

في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا لأنّ الملائكة إنّما تراهم أمثالهم من الملائكة ومن خصّه الله من بني آدم برؤيتها، فأمّا غيرهم فلا يقدرون على رؤيتها، فكيف يبعث إليهم من الملائكة الرسل وهم لا يقدرون على رؤيتهم وهم بهيئتهم التي خلقهم الله بها؟"[1]. ينطلق الطبري في تعليله لدواعي منع ظهور الملائكة في ذواتها الأصيلة بمصادرة مفادها استحالة رؤية هذه المخلوقات بعين بشريّة. فإذا ما امتنعت الرؤية ترتب عن ذلك امتناع كلّ ضروب التواصل، لأن الرؤية شرط ضروري من شروطه. إنّ تحوّل الملائكة عن هيئتها الأصيلة حاجة ماسة تقتضيها مستلزمات تحقق التواصل بين البشري والملائكي، وتتعطل وظائف الملائكة وفق هذا التصور الذي يقترحه الطبري إن ظلت على هيئتها التي خلقه الله عليها، وتنقطع تبعا لذلك أسباب تواصل الأرض بالسماء. فمفارقة الهيئة الأولى شرط من شروط أداء الوظيفة المناطة بعهدتها. ولعلّ هذه الآيات القرآنيّة هي التي شرّعت عقائديّا لتمثيل الملائكة وتصويرها انطلاقا من معطيات التجربة البشريّة والتعبير عنها بأدوات العالم السفلي ومكوناته والعبور بهذه المتصورات الدينيّة من اللامرئيّ إلى المرئيّ ومن المجهول إلى المعلوم ومن الغائب إلى الشاهد. فقد وفر النصّ الأوّل للمخيّلة الدينيّة قاعدة مشروعة انطلقت منها لتصوير هذه المخلوقات ما دامت جواهرها ممتنعة، ومادامت لا تظهر إلاّ مقنّعة مستترة ومتحجبة بتجليات لا تتطابق مع حقيقة ذاتها و لا مع صفة هيئتها الأصليّة.

2 . الرسول محمّد يرى جبريل:

أشار النصّ القرآنيّ كما بيّنا أعلاه إلى أنّ الملائكة لا تظهر للبشر في جوهرها الذي خلقها الله عليه، إنّما تتخذ هيئات متنوعة تنسجم مع خصائص المتلقين. ولا يذكر النص القرآني لهذه القاعدة أي استثناء، فلم يخص بشرا من دون الناس بالقدرة على رؤية الملائكة في ذاتها، ولا أشار إلى ملك بعينه لا تنطبق عليه هذه الوضعيّة. ولكنه أشار في بعض الآيات القرآنية من سورتي النجم[2] والتكوير[3] أنّ الرسول محمّد قدر رأى ملاك الوحي جبريل رؤية لا مجال للطعن

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 8 ص101.

[2]- "علّمَهُ شَدِيدُ القُوَى ذُو مِرَةٍ فَاسْتَوَى وهُوَ بِالأفُقِ الأعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى لِعَبْدِهِ ماأوْحَى" النجم53/5-10.

[3]- "إنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَةٍ عِنْدَ ذِي العَرْشِ مَكِينٍ مُطاعٍ ثُمَّ أَمِينٍ وما صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ولَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ المُبِينِ ومَا هُوَ عَلَى الغَيْبِ بِضَنينٍ وما هُوَ بِقَوْلِ شَيْطانٍ رَجِيمٍ" التكوير 81/19-25.

فيها[1].

ومع ذلك فقد كانت رؤية الملك في صورته الأصليّة موضوع نقاش مطوّل في تفسير الطبري، وقد نشأ هذا النقاش بمناسبة تأويل الآيات العشر الأولى من سورة النجم والتي أجمعت جلّ الأدبيات الدينيّة على اعتبارها آيات في تجلي ملاك الوحي جبريل للنبيّ محمّد[2]. ورغم إشارة القرآن إلى استحالة رؤية الملائكة بجميع مراتبها وبجميع اختصاصاتها الوظيفيّة فقد روى الطبري عن عائشة تعليقا على الآيات الأولى من سورة النجم[3] قالت:" إنّما ذاك جبريل كان يأتيه في صورة الرجال، وإنّه أتاه في هذه المرّة في صورته فسدّ أفق السماء "[4]. يجعل تفسير الطبري من النبي محمّد الاستثناء الذي خرق القاعدة فأتيح له ما امتنع عن غيره واستطاع أن يرى ما لا تدركه أبصار سائر الناس[5]. ولعلّ انكشاف هيئة الملك جبريل للنبي محمّد وظهوره في حقيقته مندرج في صميم إعلاء صورة النبيّ، و ذلك بتمكينها مما حرّم على غيرها وإقداره على اكتشاف بعض الجوانب من المعرفة الغيبيّة، والمتصورات الدينية التي تتعامل مع بشريّة الرسول تعاملا إيجابيا وتؤكّد عليها ومع ذلك فإنّها لا تستنكف عن نسبة بعض القدرات الاستثنائيّة له.

لقد رأى محمّد جبريل، في حين امتنع ذلك عن غيره من الأنبياء. فقد تنكرت الملائكة بغطاء آدمي واحتجبت على إبراهيم الذي استضافها وأكرمها وهو لا يدرك حقيقتها ويجهل سرّها، ولم يتبيّن له أصلها الملائكيّ إلاّ حين عرض عليها الطعام فأبت[6]. وفهم لحظتها أنّ ضيوفه ليسوا إلاّ ملائكة بعث بهم الله إليه ليبشروه. وينسحب الأمر نفسه على النبيّ إرميا. فقد بعث الله ملكا من عنده".ن عنده فقال له: " اذهب إلى إرميا فاستفته وأمره بالذي يستفتي فيه، فأقبل الملك إلى إرميا وكان قد تمثل له رجلا من بني إسرائيل فقال له إرميا: من أنت؟ قال: رجل

Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus : l'Islam de Mahomet*, pp215-218.-[1]

[2]- هشام جعيط ، *الوحي والقرآن والنبوة*، ص ص49-57.

[3]- "عَلّمَهُ شَدِيدُ القُوَى ذُو مِرَةٍ فاستوي وهُوَ بِالأفُقِ الأعْلَى ثُمَّ دَنا فَتَدَلّى فكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أوْ أدْنَى فَأوْحَى لِعَبْدِهِ ماأوْحَى" النجم53/5-10.

[4]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 11ص 508.

[5]- عالج بسام المكي في بحثه " *صورة جبريل في المتخيل الإسلامي*" انكشاف جبريل للنبي محمّد في تفسير ابن كثير واهتم بخصائص هذا التجلي ، بحث لنيل شهادة الماجستير، السنة الجامعية 2003-2004، بحث مرقون بكلية الآداب بصفاقس، ص ص25-28.

[6] – الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 7ص، 524.

من بني إسرائيل أستفتيك في بعض أمري فأذن له"[1]. وكذلك كان الشأن في قصّة دانيال وأصحابه، فقد كانوا ستّة سابعهم رجل وما كان سابعهم إلاّ ملكا من الملائكة، وكان سبب نجاتهم من مكائد اليهود، ولكن لا شيء يوحي في القصّة بعلم دانيال وصحبه بحقيقة هذا الآدميّ[2].

إنّ حقيقة الملائكة لم تنكشف إلاّ للنبيّ محمّد وهو الوحيد من بين جميع الأنبياء الذي اختصّ بهذه المعرفة. و يبدو واضحا أنّ هذه الإشارات مندرجة في سياق إعلاء نبوة الرسول محمّد وتلوينها بأصباغ جديدة تميزها عن سائر التجارب النبويّة وتبرز مقدار حظوته عند ربّه مقارنة بغيره من الأنبياء، إذ كشف له ربّه سرّا عظيما من أسرار العالم الغيبيّ، وخصّه برؤية الملائكة في هيئتها التي خلقها الله عليها منذ البدء، في حين منع عن غيره هذه المعرفة ولم يتواصل سائر الأنبياء مع الملائكة إلاّ من بعد أن تتلون بتجليات أخرى دنيويّة وتفارق حقيقة هيأتها وتحتجب بأقنعة أخرى بديلة تواري هذا الجوهر المجهول.

ويجدر التنبيه إلى أنّ الإشارة إلى رؤية النبي محمّد للملك قد تأسست انطلاقا من النصّ القرآني. فقد جاء في الآيتين 23 و24 من سورة التكوير قول الله: " وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ وما هُوَ عَلَى الغَيْبِ بِضَنينٍ" [3]، وقد اعتبر الطبري هذه الرؤية من قبيل رؤية الجارحة لا رؤية في المنام ولا بالفؤاد فقال:"ولقد رآه أي محمّد جبريل صلى الله عليه وسلّم في صورته بالناحية التي تبين الأشياء فترى من قبلها" وزاد على ذلك فحدّد موقع الرؤية فقال :" وذلك من ناحية مطلع الشمس من قبل المشرق"[4].

إنّ رؤية محمّد لجبريل في هذا السياق المخصوص تبين أنّ الله لم يكن على رسوله ضنينا بالغيب، فقد أتاح له اكتشاف هيئة جبريل الأصليّة. ويبدو أنّ رؤية النبيّ محمّد لجبريل ليست مجرّد امتياز حظي به إنّما كان ضرورة وحاجة ماسّة نظرا إلى أنّ جبريل كان الرابط الأساسي والوحيد بين الله وعبده. لذلك احتاج محمّد إلى التعرف عن كثب على هذه الحلقة المقدّسة التي تشدّه إلى السماء فيثبت إيمانه ويتيقن من مصدر وحيه ويتأكّد من مغايرة هذا الملك لما قد يشابهه من المخلوقات من جنّ أو شيطان. إنّ رؤية جبريل لا تعبّر عن مجرّد حاجة

---

[1]- المصدر نفسه ، مج 8 ص 36.

[2]- المصدر نفسه ، مج 8 ص 31 .

[3]- التكوير 23/81 –24.

[4]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 12ص 472.

إلى تقريب المفاهيم المجرّدة نظرا إلى استعصاء التعامل معها في وضعيّتها تلك، إنّما تخدم رؤية ملاك الوحي النظام العقدي من داخله، إذ تسمح بتعزيز ثقة النبي في صدق نبوته، وتجعل أهم حلقة من حلقات تنقل الرسالة المقدّسة ماثلة لناظريه ناطقة بحقيقة وجودها وشاهدة على أنّ الوحي حق وعلى أنّ النبوة حقّ. وهذا جبريل الذي انكشف جوهره لمحمّد يؤيّد هذه الحقيقة ويدرج هذه التجربة ضمن خانة التجارب المقدّسة فيفصلها عن الحالات الشيطانيّة أو حالات الجنون الرائجة في الأوساط الجاهليّة قبل الإسلام.

من ناحية أخرى ترى جاكلين الشابي التي عالجت تجلي جبريل في سورتي النجم والتكوير أنّ ظهور جبريل لمحمّد وانكشافه له قد اضطلع بوظيفة هامة تمثلت في تعميق الفوارق بين الملك والجن. فالجن لا تظهر حسب أخبار الجاهلية إلاّ بشكل خاطف وبرقي وسريع لا يكاد البصر يلمحها حتّى تختفي وتغيب مرّة أخرى. في حين كان ظهور جبريل في السورتين ضربا من الانكشاف الصريح والواضح فيه قدر من الثبات يمكن حاسة البصر من تمعنه ومن السيطرة عليه[1].

3 . أنماط تمثيل الملائكة:

3 .1 الصورة الآدميّة:

3 .1.1 ليست الملائكة إناثا:

يعتبر تمثيل الملائكة في صور آدميّة متنوعة المظاهر من أهم أشكال تمثيل هذه المخلوقات وأكثفها حضورا في مدونة تفسير الطبري "جامع البيان في تأويل القرآن". فكثيرا ما تجلّت الملائكة في صورة رجل أو في صورة فتى جميل أو في صورة فتى قبيح. وكانت الصورة في جميع الحالات صورة رجل ذكر. ولم تتجلّ الملائكة في صورة امرأة مطلقا. فالمرأة لا تصلح أن تكون تشكيلا استعاريا تتجلّى الملائكة من خلاله، وذلك نظرا إلى مقاومة القرآن الشديدة لفكرة تأنيث الملائكة وإقصائه الأنثى من عالمه الرمزي إقصاء كلّيا. فلا ينشط في جميع حلقات المقدّس إلاّ الذكور بدءا بالربّ وانتهاء بالنبيّ. تتجلّى الملائكة في صورة الرجال وقد قال الطبري معلقا على كيفيّة ظهور الملائكة وتجليّه:" ما أتاهم إلاّ في صورة رجل لأنّهم لا يستطيعون النظر إلى الملائكة" [2]. وإذا تجلت الملائكة على نحو عام في صورة آدميّة مذكرة فإنّها تلبست في بعض

Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus : l' Islam de Mahomet*, p218.-[1]

[2]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 5 ص 152.

الحالات بشخصيّة بعينها مثل شخصيّة دحية الكلبي، فقد قال الطبري: " ما رأى جبريل النبيّ صلى الله عليه وسلّم إلاّ مرّة واحدة، وكان يأتيه في صورة رجل يقال له دحية "[1]. فالملك إذن يتخذ هيئة آدميّة مذكرة، بل ويتخذ صورة رجل بعينه، في حين لا يتجلى مطلقا في هيئة النساء.

لم تُظهر إذن تمثلات المسلمين الخياليّة لعالم الملائكة هذه المخلوقات في هيئة بشر من جنس الإناث إنّما كانت الملائكة رجالا، وذلك بحكم الأفضليّة التقليديّة للذكر على الأنثى من زاوية نظر دينيّة. غير أنّ هذه الوضعيّة تعتبر نتيجة طبيعيّة لما جاء في النصّ القرآني، فقد أنكر القرآن في العديد من المناسبات أن تكون الملائكة إناثا، وأن تكون تبعا لذلك لله بنات[2]. ونظرا إلى هذا التحريم الديني امتنعت المخيلة الدينيّة عن إنتاج صورة أنثويّة تتجلّى الملائكة من خلالها، لأنّها لا تتحرّك إلاّ في الحدود التي تسمح بها العقيدة، وهي إذ تنحرف عنها بعض الانحراف فإنّها لا تعارضها ولا تقترح تمثلات تتجاوز المحظورات الدينيّة.

رفض القرآن أن تكون الملائكة إناثا، ورفض أن تكون لله بنات، ورفض أن تكون أرباب تليق بها العبادة، وذلك في آيات صريحة. ومنع هذه التمثلات الثلاث على اختلاف مضامينه يرتبط في تقديرنا بمنطق عليّ سببي، فقد رفض تأنيث الملائكة لكي تتعطّل أبوة الله لها، فإذا ما تعطلت هذه العلاقة امتنع تعليقها بعالم الأرباب وانتفت مسوغات عبادتها. إنّ هذا المنطق السببي الذي يربط بين حالات الحظر الثلاث المذكورة أعلاه ليس له أساس من النص القرآني، فالقرآن لا يفسر هذه الوضعيات ولكنه يستمد بعض وجاهته من متصورات العرب قبل الإسلام ومعتقداتهم. فقد أشار محمد عجينة وهو يروي أخبار العرب عن الجاهليّة أنّهم يعتقدون أنّ " الملائكة بنات الله وأنّه صاهر الجنّ فولدت له"[3]. وقد أكّد جوزيف شلحد في مؤلفه " بنى المقدّس عند العرب" هذه الأسطورة التي تعقد صلة نسب بين الله والجن، وتجعل الملائكة ثمرة تزاوج بين بنات أشراف الجن والربّ الأعلى[4]. وهو تصور أشار إليه القرآن نفسه، ولم يهمله[5]. وترى جاكلين الشابي أنّ إشارة القرآن إلى عبادة الملائكة في الجاهلية لا تدل على متصور الملك بوصفه ناقلا لرسالة مقدّسة، إنّما استعملت هذه العبارة لتدلّ على ربات مكّة

---

[1]- المصدر نفسه ، مج 12ص 473 .

[2]- الأنعام 6 /100 ، النحل 16 /57 ، الصافات 37 /149 ، الزخرف 43 /16 ، الطور 52 /39

[3]- محمّد عجينة ، *موسوعة أساطير العرب*، ج2 ، ص ص11-12.

[4]- Joseph Chelhod, *les structures du sacré chez les Arabes*, p79.

[5]- " وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وبَيْنَ الجِنَّةِ نَسَبًا ولَقَدْ عَلِمَتْ الجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرونَ". الصافات 158/37.

الكبريات اللات والعزة ومناة، واللاتي أشار إليهن القرآن بأسمائهن وذكرهن في سورة النجم. لقد ذكرت آلهة المكيين في القرآن في سياق معقد ومختصر، أكّد رغم اختصاره على تأنيثهن وعلى نسبتهن إلى الله[1] ، وهي جميعها تصورات صاغتها أساطير الجاهلية في تصور واحد متناسق فسعى القرآن إلى دحضها بصرامة. ويرى محمّد عجينة في هذا الصدد أنّ الآية الشيطانيّة حول اللات والعزّى ومناة قد ألقاها إبليس على لسان النبي " لتنزّل هذه الآلهة منزلة الملائكة وتجعلها معبرة عن معتقدات العرب قبل الإسلام"[2] . وعلى هذا الأساس ترى جاكلين الشابي ضرورة إعادة تأويل كلمة الملائكة في النص القرآني، فمن المرجح أنّ هذه اللفظة لم تكن تدل في مبتدأ الوحي على معنى ناقل الرسالة، وهي دلالة لم تظهر في تقديرها إلاّ في الفترة المدينيّة ولا أثر لها في قرآن الفترة المكيّة. حينئذ تدل كلمة الملائكة في هذه السياقات القرآنيّة المخصوصة على ربات إناث تصور الجاهليون أنّها بنات لله و أنّ لها نفوذا من نوع ما على الغيب، وأنّها تحظى من العالم المقدّس بمنزلة رفيعة. وترجح هذه الباحثة أن يكون هذا التصور قد تسرب إلى معتقدات الجاهليين بتأثير من الثقافة الكنعانيّة، وقد كانت تصورات الكنعانيين مصدرا غذّى فكرة الحضرة الإلهيّة في الثقافة الكتابيّة[3].

لقد قاوم النصّ القرآنيّ هذه التصورات الجاهليّة من دون أن يعرضها عرضا واضحا لأنّها لا تنسجم مع المنظومة العقديّة التي يؤسس لها. فهي تقترح شراكة في الربوبية، و تفترض وجود مجمع آلهة متراتب ، وتقدم صورة ربّ أعلى يتكاثر ويمتدّ في نسله. وهو ما يتعارض تعارضا كليا مع مبدأ التوحيد، ويناقض خصائص الرب وصفاته في الإسلام. لا مجال حينئذ لاحتواء هذا الإرث الجاهلي فهو يناقض مشروع الإسلام العقدي، لذلك كان لا بد من تقويضه ورفضه وإدراجه في خانة الممنوع والمحرّم.

وإذا كانت الآيات القرآنيّة قد منعت معاملة الملائكة بوصفها إناثا نظرا إلى خطورة ما يترتب عن هذا التصور من مزالق عقديّة فإنّ المفسرين لم يلتزموا بهذا المنع التزاما كلّيا، وأظهرت بعض الوضعيات أنّهم لا يتمثلون الملائكة إلاّ بوصفهم إناثا. يتجلّى ذلك على وجه

---

[1]- أَفَرَأَيْتُمُ اللاتَ والعُزّى ومَناةَ الثّالِثَةَ الأُخْرَى أَلَكُمُ الذَكَرُ ولَهُ الأنْثى تِلكَ إذًا قِسْمَةٌ ضيزَى إنْ هِيَ إلاّ أسْماءٌ سمَيْتُموهَا أَنْتُمْ وآبَاؤُكُمْ وَمَا أَنْزَلَ الله بِهَا مِنْ سُلْطانٍ إنْ يَتَبِعونَ إلاّ الظَنَّ وما تَهْوَى الأنْفُسُ ولَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الهُدَى ". النجم53/19-23.

[2]- محمّد عجينة، موسوعة *أساطير العرب*، ج2 ، ص11.

[3]- Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus : l'Islam de Mahomet*, pp226-230.

الخصوص في مستوى الاستعمال اللغوي، فقد أسندت الأفعال المنسوبة إليهم في جلّ الأخبار والمرويات والتعاليق إلى المؤنث الجمع. والملائكة في منجزاتهم اللغوية ونصوصهم ومروياتهم مخلوقات مؤنثة بدليل الإجراء اللغوي المتجلي في ما أثر عنهم . وقد نافح الطبري عن تأنيث الأفعال المتعلقة بالملائكة رغم أنّ الملائكة من المذكّر المعنويّ، فقال معلقا على الآية 39 من سورة آل عمران: " فنادته الملائكة على التأنيث بالتاء، يراد بها جمع الملائكة. وكذلك تفعل العرب في جماعة الذكور إذا تقدّمت أفعالها أنثت أفعالها ولا سيما الأسماء التي ألفاظها تأنيث كقولهم جاءت الطلحات"[1]. ويجدر التنبيه إلى أنّ قراءة الآية كانت موضوعا خلافيّا فمن المسلمين من قرأ فـ"نادته الملائكة" في حين قرأ ابن مسعود " فناداه جبريل"[2].

وبقطع النظر عن هذه الاختلافات فإنّ الطبري قد وجد في اللغة قاعدة تجعل الملائكة مؤنثا وتوجب التأنيث في جميع ما تتصرّف معه من أفعال. والملاحظ أنّ اللغة لا تنفصل عن عالم التصوّر فالمؤنث لغة يدلّ على استبطان العقل مقولة التأنيث، ولذلك واعتمادا على هذا الأساس اللغوي اعتبر الطبري الكثير من الكلمات المؤنثة الواردة في القرآن محيلة إحالة مباشرة على الملائكة، فلم تعد الملائكة مذكرا ورد في صيغة مؤنث لغوي نظرا إلى وجود تاء في آخر هذه الكلمة إنّما عوملت المفردة معاملة المؤنث المحض. نستدلّ على ذلك بتأويل الطبري لمفتتح سورة النازعات وتحديدا للأيات الخمس الأولى[3]. فقد اعتبر المفسر النازعات والسابحات والناشطات والسابقات ألفاظا دالة على الملائكة وجميعها ألفاظ مؤنثة. ولو كان الطبري يتمثل الملائكة بوصفها مخلوقات مذكرة لا تتجلّى إلاّ في صورة الرجل لما تساهل مع التناقض الواضح بين الاسم المؤنث واتخاذه تسمية من تسميات الملائكة المذكّرة. وعلى أي حال فإنّ معاملة الملائكة بوصفها مخلوقات مؤنثة يكاد يتحوّل إلى وضعيّة قارّة في مدوّنة تفسير الطبري، وهو وضع يدل على دخلنة تأنيثها رغم الموانع الصريحة التي أكّد عليها النصّ القرآني.

3 .1 .2 مظاهر تقمص الصورة الآدميّة:

لقد تجلّت الملائكة للأنبياء ولغيرهم من المصطفين في صورة آدميّة مذكّرة، ولكن هذه الصورة كثيرا ما تلونت بألوان مختلفة. ويجدر التنبيه إلى أنّ الآدميّة ليست مجرد قناع خارجي يستر حقيقة الملائكة. فالملائكة زيادة على ذلك تتقمص وضع البشر فتتكلّم كلامهم، وتتحرّك

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 3 ص 248

[2]- المصدر نفسه ،مج 3 ص 248 .

[3]- النازعات79/1-5.

حركاتهم، وهي تبعا لنوعيّة تلك الحركات تقتبس منهم أيضا الأجساد والألبسة والحواس وأدواتهم الثقافيّة كالرايات والأسلحة واللباس والطيب والعمائم[1]. والشواهد في مدونة التفسير على وضعيّة التقمص هذه عديدة . لقد دمغت الملائكة قوم صالح بالحجارة فشدخت رؤوسهم[2]، وحدثت آدم بكلام يفقهه البشر [3]، وكلمت إبراهيم ولوطا [4] ومحمدا ويوسف [5]، مما يعني أنّ الصورة الآدميّة ليست مجرد تمظهر خارجيّ إنّما هو نمط من التمثيل يلقي بجميع تفاصيله وجميع عناصره من قول وحركة وأدوات على كيفيّة تمثل الملائكة، وهو ما يجعل بشريّة هذه المخلوقات رغم أصلها المجهول والمفارق بشريّة تامّة تتحقق في جميع التفاصيل والجزئيات وتتوسّل بجميع الجزئيات المكونة للصورة الآدمية. فاستعارة الآدميّة إذن استعارة مرشحة بعبارة البلاغيين، تستعين بجميع الجزئيات التي تجعل الملائكة بشرا حقيقيين ماثلين في مجال التجربة و في مجال الممكن والمتحقق لا خارجه .

إنّ وضعيّة التقمص هذه ليست من زيادات الإخباريين أو المفسرين وليست مما أغنت به المخيلة الدينيّة الجماعية تمثل عالم الملائكة، فالنص القرآني نفسه قد وفّر لهذه الوضعيّة شروط وجودها، ففضلا عن نسبة الكلام إلى الملائكة[6] والسجود الذي يفترض وجود الجسد ويقتضيه[7] أشار القرآن وهو يتحدّث عن الملائكة إلى امتلاكها أيادي على شاكلة بشريّة تبسطها حين تقبض الأرواح [8].

3. 1. 3 الانفصال عن الآدميّة:

رغم أن الملائكة كثيرا ما تتجلى في هيآت بشريّة فقد لاحظنا أنّ الصور التي قدّمتها مدونة تفسير الطبري قد وفرت لهذه المخلوقات اللامرئيّة ذات التمظهر البشري جملة من القوى الخارقة التي تنفصل بواسطتها عن الآدميّة، وتعزز علاقتها بالغيبي والمقدّس والخارق

---

[1]- " دخل جبريل على يوسف في السجن فعرفه يوسف قال: فأتاه فلّم عليه فقال: أيها الملك الطيّب ريحه الطاهر ثيابه الكريم على ربّه " الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 7 ص283.

[2]- المصدر نفسه ، مج 5 ص 534.

[3]- المصدر نفسه ، مج 6 ص 113.

[4]- المصدر نفسه ، مج 7ص 524.

[5]- المصدر نفسه ، مج 7 ص 282.

[6]- البقرة 30/2.

[7]- الكهف 50/18.

[8]-" وَلَوْ تَرَى إِذْ الظَّالِمونَ فِي غَمَرَاتِ المَوْتِ والمَلائِكَةُ باسِطُ و أَيْدِيهِمْ". الأنعام 6 / 93 .

للمألوف. إنّ هذه المخلوقات التي تتحرّك مثل البشر وتتكلّم وتبشر وتقتحم المكان وتعبر الفضاء وتحمل الرايات والأسلحة وتقذف بالحجارة تمتلك عددا من القدرات الاستثنائيّة التي تجعل حركتها أضخم وأعظم من المعهود، وتجعل تنقلها في المكان أو الفضاء عجائبيّا، وتفوّق المتصورات الدينية التي أنتجت حولها إمكانياتها على ما هو معروف عند الناس وما هو مألوف، فهذا جبريل قد استطاع بحركة من يده طمس أعين قوم لوط قال الطبري: " قال جبريل : يا لوط إنّ رسل ربّك لن يصلوا إليك، قال : فقال بيده، فطمس أعينهم، فجعلوا يطلبونهم يلمسون الحيطان وهم لا يبصرون"[1].

لجبريل يد لكنها يد خارقة للعادة، فهي تمتلك قوّة استثنائيّة. وتنطبق هذه الحالة على غيره من الملائكة، وهذا ملك الموت يسير في خطى ثابتة لمن قدّر عليه الموت، غير أنّ " كلّ خطوة منه من المشرق إلى المغرب"[2]. والخطوة معلومة معروفة أمّا مقدارها واتساعها فعجيب غريب واستثنائيّ. إنّ مساحات التقاطع بين تمظهر الملائكة وخصائص الحضور البشري كثيرة ومع ذلك لا تدرك حدّ التماثل والتطابق، فقد أنتجت المخيلة الجماعيّة للملائكة ذوات القناع البشريّ صورة تفترق من خلالها عن المعهود، فضخّمت قدراتها وأعملت أدوات التعجيب والمبالغة لتنسج لهذه المخلوقات تمثلات تليق بحقيقتها الغيبيّة المجهولة وتتلاءم مع اتصالها بالعالم المقّدس وتحفظ لها في الآن نفسه مفارقتها وتميزها، وتحقق وظيفة الإبهار[3]. وتتجلّى آلية آلية المبالغة والتضخيم في سياقات كثيرة من تفسير الطبري جامع البيان في تأويل القرآن ، وقد اتضحت هذه الآليات مثلا في وصف الملائكة حملة العرش فرغم أنّ هيئتها لا تختلف عن هيئة البشر عموما ورغم أنّ المتصورات الدينيّة قد جسّدت هذه المخلوقات فإنّها تظلّ مفارقة للمألوف واستثنائيّة، فهاهي أقدامها تغوص وهي تحمل عرش ربّها في الأرض السابعة وهذه مناكبها خارجة من السماء[4]، ممّا يوحي بعظمة أجسادها وضخامتها على نحو ليس له مقابل معروف في العالم البشري. وتشترك هذه الصورة التي تجعل الملائكة مخلوقات ضخمة مع الإرث الديني اليهودي المسيحي الذي كثيرا ما اقترح لهذه المخلوقات تجليات عظيمة تخرق

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 7 ص 81.

[2]- المصدر نفسه، مج 5 ص 215 .

[3]- بسام الجمل، *ليلة القدر في المتخيل الإسلامي*، ص 91، مؤسسة القدموس الثقافيّة، سوريا، ط1 ،2007.

[4]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 12 ص 216.

المعهود، وتغالي في إبراز كبر حجمها[1]. وهذا الاشتراك في نوعية التمثيل يبرز أنّ التضخيم من آليات المخيلة الدينية المشتركة التي تعول عليها في إنتاج الصور[2]. وهي إلى ذلك آلية مرتبطة بتمثيل المقدس في جميع أشكاله سواء أكان ملائكة أم أربابا أم أبطالا أسطوريين أم أنبياء[3]. تنتج آليات التضخيم والتركيب صورا عجيبة غريبة، حتّى تفارق هذه المتصورات الدينيّة المألوف والرتيب، ومفارقة المألوف وظيفة من أهّم وظائف العجيب[4].

3. 1. 4. الصورة الآدميّة المشرقة:

غالبا ما اتخذت الملائكة وهي تتلبّس بأقنعة البشر ثوب الآدميّة وقد تحلّى بأجمل حلّة وازدان بالنضارة والشباب وطيب الرائحة وبياض الوجه. وتبدو هذه الصفات زخارف شبه قارة في معظم تجليات هذه المخلوقات[5]. والناظر في ما وصف به الطبري ضيوف إبراهيم يقف على هذا الأمر، فقد روى عن السديّ قال: " بعث الله الملائكة لتهلك قوم لوط أقبلت تمشي في صورة رجال شباب حتّى نزلوا على إبراهيم فتضيفوه "[6]. ولمّا حلوا بلوط وصفتهم زوجته فقالت: " ما رأيت قوما أحسن وجوها. ولا أعلمه إلا قالت. ولا أشدّ بياضا وأطيب ريحا"[7].

تتكوّن صورة الملائكة من ثلاثة عناصر هي شباب الوجه، وبياضه، وطيب الرائحة. وقد تكررت هذه العناصر نفسها في وصف حضور جبريل بين يدي يوسف وقد أسر، فقد خاطبه قائلا:" أيها الملك الحسن وجهه الطيبة ريحه الكريم على ربّه"[8]. وأضاف إليها في رواية مشابهة طهر الثياب[9]. كما تجلت الملائكة يوم غزوة بدر في صورة رجال بيض على خيل بلق ما بين السماء والأرض[10].

1- Jean Daniélou, *théologie judéo –christianisme*, p174.

2- بسام الجمل، ليلة القدر في المتخيل الإسلامي، ص92

3- Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* , pp150-152.

4- Jacques Le Goff, *Un autre moyen age*, p461.

5- xavier Yvanoff, *La chair des anges : Les phénomènes corporels du mysticisme*, p23.

6- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن ، مج 7 ص 70 .

7- المصدر نفسه، مج 7 ص 81 .

8- المصدر نفسه ، مج 7 ص 86 .

9- المصدر نفسه ، مج 7 ص 87 .

10- المصدر نفسه ، مج 3 ص 423 .

وتستعيد الأخبار المتعلقة بصورة ملك الموت وهو يقبض النفس الطيبة نفس هذه العناصر. قال إبراهيم يسأل ملك الموت أن يريه " كيف تقبض أنفاس المؤمنين ؟ قال: فأعرض إبراهيم، ثم التفت فإذا هو برجل شاب أحسن الناس وجها وأطيبه ريحا في ثياب بيض"[1]. يتجلّى يتجلّى الملاك إذن في أجمل صور البشريّة وفي أكمل حالاتها: حسن وثياب وطيب وبياض وجميعها عناصر تقدّم صورة إيجابيّة عن هذه المخلوقات وتسهّل عمليّة تقبّلها وتجعل حضورها حضورا أنيقا وسلسا لا يحدث الروع ولا الخشية ولا النفور. ومع ذلك فقد حفظت بعض الأخبار القليلة لملك الموت وهو يقبض النفس الخبيثة صورة آدميّة بشعة، إنّه يتجلّى للآثمين في صورة رجل أسود يخرج من فيه ومسامعه لهب النار[2]. تتعارض هذه الصورة مع الصورة التي استخرجناها سابقا، وذلك لأنّها تؤدّي وظيفة أخرى تزيد على مجرّد إجلاء الحضور الملائكيّ والتعبير عنه، فصورة الرجل الأسود نافث النار لا تتجلّى إلاّ للكفرة، لذلك فهي جزء من العقاب المسلّط عليهم، وليس تجلي ملك الموت على تلك الشاكلة إلاّ إيذانا بانطلاق العذاب والمحاسبة. لذلك انشقت صورة ملك الموت عن نسق تمثيل الملائكة العام وبدت صورة مريعة قبيحة نظرا إلى اضطلاع هذه الصورة بوظيفة مخصوصة تتجاوز مجرّد إجلاء الحضور والكشف عن هذه المخلوقات لتتحوّل إلى جزء من منظومة معاقبة الكفرة.

3. 1. 5 الصورة الآدميّة في الموروث الديني الكتابي:

لم ينفرد المتخيل الديني الإسلامي باتخاذ الهيئة الآدميّة شكلا من أشكال تمثيل الملائكة، بل تعود الصورة البشريّة إلى تجارب دينيّة قديمة وسابقة للإسلام. ونستدل على ذلك مثلا من خلال تجلّيات الملائكة في العهد القديم فقد تجلّى ملاك الربّ للنبيّ دانيال في جوار نهر دجلة في صورة رجل مرتد كتانا، و"حَقْوَاهُ مُتَحَزِمَانِ بِنِطاقٍ مِنْ ذَهَبٍ نَقِيٍ وَجِسْمُهُ كَالزَبَرْجَدِ وَوَجْهُهُ يَتَأَلَّقُ كَالَبرْقِ وعَيْنَاهُ تَتَوَهَجَانِ كَمِصْباحَيْ نارٍ وَذِراعُهُ ورِجْلاهُ لامِعَةٌ كَالنُحاسِ المَصْقولِ وأَصْداءُ كَلِماتِهِ كَجَلَبَةِ جُمْهورٍ"[3]. ظهر ملاك الربّ للنبيّ دانيال في صورة بشريّة جميلة استعارت منها الجسد والوجه والذراع والرجلين، واستعارت منها أفخر الألبسة وأثمن الحليّ، فكانت هيئة الملاك ممثلة للبشريّة في أجمل تجلياتها، بل كانت بشريّة مترفة مغالية في ترفها[4].

---

[1]- المصدر نفسه ، مج 3 ص 50 .

[2]- المصدر نفسه ، مج 3ص 50 .

[3]- دانيال 10 / 4-6.

[4]- Bernard Teyssédre, *Anges , Astres et Cieux,figures de la destinée et du salut*, pp150--

ولعلّ هذا الترف حاجة ضروريّة لإجلاء المقدّس إذ ينبغي أن يليق القناع بحامله، وأن تكون السُدل المرخاة على حقيقة الملائكة ملائمة لجوهرها، وما كان للملك أن يظهر في ثوب رثّ بال، فذاك الترف وذاك الجمال من العناصر التي من شأنها أن توقع في النفس مشاعر الرهبة وأن تولّد عاطفة الانسحار والإعجاب والتقدير، وهي على نحو عام جملة الانفعالات النفسيّة التي يطمح حلول المقدّس في العالم السفلي أن يولّدها عند متقبليه. ويظهر التمثيل البشري في مثال آخر من سفر طوبيا ، ذلك أنّ طوبيا لمّا خرج من مدينته راح يبحث عن رفيق له، فوجد "رَفائيلَ المَلاكَ وَلَمْ يَكُنْ يَعْرِفُ أَنَّهُ مَلاكٌ فَسَأَلَهُ: هَلْ تَذْهَبُ مَعي إلى رَاجيسَ؟ وهَلْ تَعْرِفُ الطريقَ إليها جَيِّدًا؟ فَأجابَهُ المَلَكُ :أَذْهَبُ مَعَكَ فَأنا أَعْرِفُ الطَّريقَ كُلَّ المَعْرِفَةِ لأنّي كُنْتُ مُقيمًا في تِلْكَ المَدينَةِ عِنْدَ أخينا جِبعائيلَ"[1].

تتقمّص الملائكة في المواريث الدينيّة التوحيديّة صورة الإنسانيّة بل صورة الرجال من البشر على وجه الدقّة، حتّى يستطيع العقل الدينيّ إدراج هذه المخلوقات الغيبيّة واللامرئيّة في منظومة تمثلاته الدينيّة، وحتّى يسهل عليه التعامل معها. فالتجريد ضرب من الترف الفكري الذي لا تقتدر على استيعابه المتصورات الجماعيّة بسهولة. لذلك كان التمثيل والتجسّد حاجة ضروريّة جعلت تعقل الملائكة والسيطرة عليها وإنتاج معرفة حولها أمرا ممكنا، كما تسهم إلى حدّ كبير في تقريب صورة الإله اذي لا يمكن أن يدرك في ذاته، وإنما تعدّ الملائكة ضربا من تجلياته."إنّ هذه التصورات التي توفر للملائكة قاعا وجوديا ماديّا تعد هي أيضا شكلا من أشكال القربى من الذات الإلهيّة ووسيلة للإمساك بالمتصورات الذهنيّة التي تمثلها، فتجسيد الملائكة بالأجنحة والقدمين والرأس والعينين يعتبر تواصلا حسيا بالمعبود وإخراجا له من غيبته أو غيبوبته لتثبيته في تشكيل مرئي عجيب تحظى به وسائطه"[2].

3 .2 إجراء الصورة الآدميّة في تفسير الطبري:

لم تكتف متصورات المسلمين الدينيّة بتمثيل الملائكة في هيئات بشريّة، ولم تكتف بإكسائهم ثوب الآدميّة، إنّما أدرجت تلك المتصورات هذه الصور البشريّة ضمن أنظمة مخصوصة من التمثيل فتغلغلت ببشريّتهم المستعارة إلى أقصى الحدود، ولم تكن تلك الهيئات

152.

[1]- طوبيا 5 /4-6 .

[2]- حمادي الزنكري،« الجسد ومسخه في الفكر العربي الإسلامي مجازا إلى رؤية العالم »، *حوليات الجامعة التونسية* 1995 ص 90 .

التي اتخذتها الملائكة أقنعة خارجيّة فحسب، إنّما صوّرتهم وهم يتحرّكون في العالم الدنيوي وفق أشكال معينة من الانتظام البشري فتجلّت الملائكة لا في صورة بشر فحسب، بل وفي صورة محاربين مقاتلين، وفي صورة موظفين مختصين ضمن نظام حكم يشبه إلى حدّ بعيد نظام الإدارة في مؤسسة الخلافة، ويكاد يضاهي دواوينها. كما تمثل العقل الديني هذه المخلوقات على هيئة الحاشية المحيطة بسيّد ملك سخرت لخدمته. وهذه الأمثلة التي ذكرناها الآن تدل على أنّ الصورة الآدميّة التي اتخذتها الملائكة صورة ديناميكيّة حيّة ومتحرّكة، لذلك اندرجت بدورها في أنماط من التمثيل فرعيّة ولكنّها شديدة الالتصاق بواقع الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة وبالمؤسسات التي ظهرت زمن تدوين تفسير الطبري أو التي سبقت تلك الفترة.

3 . 2 . 1 التنظيم العسكري:

إنّ هذه الصورة البشريّة التي تتحرك داخلها الذوات الملائكيّة لم تستعر من البشر مجرّد القناع الظاهري فحسب، ولكنها استعارت منهم أيضا طرائق انتظامهم وكيفيّات سلوكهم. ويمكن أن نستدلّ على هذه الملاحظة بنموذج من الأخبار الواردة في تفسير الطبري تمحور حول ظهور الملائكة في غزوة بدر. ويؤكد هذا النموذج من الروايات أنّ المخيّلة الجماعيّة قد استعارت للملائكة عددا وفيرا من تفاصيل الانتظام العسكري ومعطيات متعدّدة متصلة بسلوك الجنديّ وأسلحته وزيّه، ممّا يؤكّد أنّ المخيّلة البشريّة لا تنتج الصور المتعلقة بالغائب والمجهول إلاّ من خلال المعطيات التي توفرها لها الخبرة الدنيويّة. لقد ظهر جبريل ومن سانده في غزوة بدر في صورة القائد الحربي الذي يتقدّم جنده ويسير بهم إلى إحدى المعارك في شبه الجزيرة العربيّة في القرن الميلادي السادس، فقد ألقى واقع الحياة وخصائص اللحظة التاريخيّة بظلالهما على عالم المتصورات الغيبيّة، فاستعملت أدواتها واستغلت عناصرها ونسجت صورة جنود حربيين لا يختلفون في شيء عن المحاربين الحقيقيين في تلك الفترة التاريخيّة بشبه الجزيرة العربيّة .

ظهر جبريل في هذه المعركة " معتجرا ببرد، يمشي بين يدي النبيّ صلى الله عليه سلّم وفي يده اللجام ما ركب"[1]. والاعتجار هو لف العمامة على استدارة الرأس من غير إدارة تحت الحنك، فليس لقائد المعركة المقدّسة أن يتزيّى إلاّ بزيّ العرب آنذاك فيلتحف العمائم، ويركب الخيول، ويكون صورة منسجمة مع ثقافة البيئة العربيّة التي أنتجتها ومعبّرة عنها في الوقت

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 6ص 265.

نفسه. أمّا باقي الملائكة فقد تقلدوا السيوف وراحوا يضربون المشركين ويسقطون رؤوسهم[1]. وذُكر أنّها خرجت " في عمائم صفر قد طرحوها بين أكتافهم"، وأنّ خيولهم كانت " مجزوزة الأعراف معلمة نواصيها وأذنابها بالصوف والعهن"[2]. لم تستلهم صورة الملائكة في غزوة بدر من غير عناصر الثقافة العربيّة، فاستعاروا منها صورة الفارس المحارب يحمل سيفا ويضع عمامة ويركب الخيل ويقاتل قتال الجاهليين[3]، وانطبعت صورة المقاتل العربيّ والفارس المحارب على تصورات نسجت حول مخلوقات غيبيّة لا مرئيّة، وأسقطت التمثلات المعروفة والمألوفة على متصورات مجهولة وملغزة، فتحوّل الغائب إلى شاهد والمجهول إلى معلوم والمجرّد إلى محسوس، وألقت مميزات ثقافة المجتمع العربي الإسلامي بخصائصها على التخييل الديني لأنّ المخيلة لا تنتج الصور إلاّ من خلال الأدوات المعرفيّة الممكنة والمتاحة[4].

3 .2 .2 التنظيم الإداري:

إذا كان نظام تمثيل الملائكة قد تجلّى من خلال إسقاط خصائص العالم العسكري بمختلف أدواته القتاليّة وأزيائه ولوازمه على هذه المتصورات الدينيّة فإنّه لم يكن نظام التمثيل الوحيد الذي تجلت من خلاله. فقد تصورت الملائكة وفق نمط آخر من التمثيل هو التمثيل الإداري، فتصوّرت المخيّلة الجماعيّة هذه المخلوقات بوصفها مجموعة من موظفي مؤسسة ما لعلها أقرب إلى مؤسسة الخلافة، لذلك أخضعتها لعدد من الاختصاصات الوظيفيّة، وعقدت بينها ضربا من التراتب ووفرت لها جميع ما أثّث دواوين مؤسسة الخلافة من حبر وأقلام وأوراق، بل وأطلقت عليها بعض تسميات الخطط الوظيفيّة في عهد الدولة

---

[1]- المصدر نفسه، مج 6، ص 268 .

[2]- المصدر نفسه، مج 3، ص 428.

[3]- جرجي زيدان، *تاريخ التمدن الإسلامي*، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د-ت مج 1، ص 161، ص ص 183-187.

[4]- « voyager a travers le réel, c'est prendre possession de l'imaginaire, l'un étant indissociable de l'autre dans l'ensemble de nos activités créatrices, créatrices ? Pas nécessairement simplement exploratrice, tout les ordres sont imbriqués l'un dans l'autre. Dire cela c'est justifier l'intuition initiale de tous créateurs et c'est donne raison à Gérard Nerval quand il affirme : tout ce qui été rêvé ou imaginé par l'homme existe dans ce monde ou dans d'autre ». Salah stétié, créé, p23, dans, Le réel et l'imaginaire dans la politique, l'art et la science.

العباسيّة أو ما يشابهها من المسميات.

نستدل على هذا النمط في التمثيل من خلال الخبرَ التالي الذي رواه الطبري عن ابن عباس فقال:" إنّ الله خلق النون، وهي الدواة، وخلق القلم، فقال :اكتب، فقال: ما أكتب، قال : اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة من عمل معمول برّ أو فجور أو رزق مقسوم حلال أو حرام، ثمّ ألزم كلّ شيء من ذلك شأنه دخوله في الدنيا، ومقامه فيها كم، وخروجه منها كيف، ثمّ جعل على العباد حفظته وعلى الكتاب خُزانا، فالحفظة ينسخون كلّ يوم من الخزّان عمل ذلك اليوم، فإذا فني الرزق وانقطع الأثر وانقضى الأجل أتت الحفظة الخزنة يطلبون عمل ذلك اليوم فتقول لهم الخزنة: ما نجد لصاحبكم عندنا شيئا فترجع الحفظة فيجدونهم قد ماتوا" [1] .

يشير هذا الخبر إلى عدد من الاختصاصات الوظيفيّة للملائكة، ولكن هذه الاختصاصات المحكمة والموزعة على منوال دقيق تظهر تأثر المخيلة الدينيّة التي أنتجت هذا التمثل بالأشكال والخطط الوظيفيّة القائمة داخل مؤسسة الخلافة. عرفت مؤسسة الخلافة زمن الدولة العباسية وظيفة الكتبة في ديوان الرسائل ، ويضطلع كاتب الإنشاء "عمل مسودات الرسائل ويعرضها على صاحب الديوان ليتأكّد من إصلاحها"[2] وأما مهمة النسخ فقد سميت بوصفها خطة وظيفية في ديوان الرسائل زمن العباسيين بكاتب التحرير و"يتولّى تحرير الكتب التي تمّ إنشاؤها ، فبعد أن يجيزها صاحب الديوان تحول إلى المحرر لينقلها من سواد النسخة إلى بياض نقي، ويشترط فيه حسن الخطّ"[3]، وأما مهمة الحفظ والخزن فتولاها الخازن الذي يعهد له بـ" حفظ أصول كافة المكاتبات التي ترد الديوان ومعها نبذة مختصرة عما تمّ بشأنها وما صدر عن الديوان عنها، وينظم الرسائل التي ترد للديوان حسب الموضوعات ويحتفظ بسجلات للتقاليد والمناشير"[4].

ومنذ الخلافة الأموية انقسمت الكتابة بوصفها منصبا من مناصب الخلافة إلى "خمسة أصناف: كاتب الرسائل لمخاطبة العمال والأمراء والملوك وغيرهم، وكاتب الخراج يدون حساب الخراج داخله وخارجه ، وكاتب الجند يقيد أسماء الأجناد وطبقاتهم وأعطياتهم

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 11 ص 267.

[2]- حسين فلاّح الكساسبة، *المؤسّسات الإداريّة في مركز الخلافة العبّاسيّة: الدواوين* منشورات جامعة مؤتة، 1992 ص 144.

[3]- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[4]- المرجع نفسه ، ص 145.

ونفقات الأسلحة وغير ذلك، وكاتب الشرطة يكتب التقارير عما يقع من أحوال القواد والديات وغيرها، وكاتب للقاضي يكتب الشروط والأحكام"[1] ، كما انتظمت هذه المؤسسة الإدارية وفق منطق التراتب الهرمي، وكان رئيس ديوان الإنشاء أو صاحب ديوان الإنشاء أو كاتب السر يعلو قمة هذا الديوان[2]. فمثل هذا الخبر يجعل من العالم السماوي فضاء يضاهي المؤسسات الإداريّة الدنيويّة والدواوين السلطانيّة ويحوّل الملأ الأعلى إلى سلسلة متراتبة ومختصّة وظيفيًا في أجهزة تسيير الدولة. فالحفظ والنسخ والكتابة والخزن من الأنشطة التي توزعت على عدد من دواوين مؤسسة الخلافة وتقاسمها عدد من الموظفين المختصين[3]. وزيادة على ذلك فقد جعل المفسرون لهذه المخلوقات وسائل البشر في التدوين فجعلوا لهم الأقلام والدواة والسجلات والكتب وهي جميعها عناصر مستعارة من العالم الدنيوي مستمدّة من عالم المفسّر الثقافي، فقد عرف عصر الطبري هذه الخطط الوظيفية وعرف أيضا القلم والقرطاس والبردي والكاغد وغير ذلك من أدوات التدوين والكتابة[4]. وهو ما يؤكّد أنّ صورة الغائب والمجهول لا تصنع إلاّ من خلال المعروف والمألوف وأنّ التجسيد مطلب تفرضه دوافع معرفيّة ونفسيّة وأنتروبولوجيّة متضافرة. ودراسة المتخيل الديني لا تنفصل بأي حال من الأحوال عن النظر في خصائص المجتمع الذي أنتجه[5].

3. 2. 3 صورة الحاشية:

أسقطت المخيلة الدينيّة على تمثلات الملائكة أنموذج التنظيم الإداري داخل مؤسسة الخلافة، فبدت الملائكة الحفظة والخزنة والكتبة والنساخ أقرب إلى صورة موظفي الدولة، وأوشكت حقيقتهم الغيبيّة اللامرئيّة أن تتوارى بهذا القناع المحكم والدقيق، لا سيما وأنّها استثمرت جلّ العناصر التي شكّلت هذا الانتظام الإداري واستعارت أغلب أدواته. ولكن المتصورات الدينيّة أظهرت الملائكة زيادة على ذلك في صورة الحاشية الحافة بربها أو بملكها وسيّدها. فتجلت السماء في صورة بلاط ملكيّ، وظهر الله في صورة خليفة أو سلطان، وظهرت الملائكة في صورة الحاشية المتكونة من خدم ومستشارين وجنود. والحقيقة أنّ صورة الملائكة

---

[1]- جرجي زيدان ، *تاريخ التمدن الإسلامي*، مج 1 ، ص ص 245،244.

[2]- المرجع نفسه، ص245.

[3]- حسين فلاّح الكساسبة، *المؤسّسات الإداريّة في مركز الخلافة العبّاسيّة: الدواوين* ،ص ص 141. 148

[4]- جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، مج 1، ص ص 250-251.

[5]- Jacques Le Goff, *Un autre moyen age*, pp428-429.

الحاشية لا تبرز إلاّ بوصفها لبنة من بين لبنات كثيرة أخرى تتمثل عالم السماء بوصفه صورة عن نظام المُلك مثلما ترسخ في ثقافة الشرق القديم[1] وامتدّ إلى عهد الدولة العباسيّة، وتتمثّل الربّ بوصفه سيّد هذا الفضاء وصاحب عرشه.

إنّ صورة الملائكة الحاشية هي جزء من صورة أكبر وأكثر تعقيدا مرتبطة بطريقة تمثل المسلمين للعالم العلوي. غير أنّنا لضرورات منهجيّة نلتزم بمعالجة صورة الملائكة بوصفها خدما وحاشية حافة بربّ تُصُوِّر على هيئة سلطان، ونرجئ النظر في باقي عناصر هذه الصورة المركبة إلى بحوث مقبلة.

تتجلّى الملائكة في صورة الحاشية التي تحف بالله المستوي على عرشه. وقد وصف القرآن هذا الالتفاف حول عرش الله فقال:" وَتَرَى المَلائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ العَرْشِ يُسَبِّحونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ "[2]، وتصطف هذه المخلوقات مجاورة له. وقد أضاف الطبري إلى ما جاء في القرآن أنّ الله يتّخذ منها يوم القيامة سماطين " سماط من الروح وسماط من الملائكة"[3]، وقد أورد الطبري تعليقا على الآية 210 من سورة البقرة: "هَلْ يَنْظُرونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ الله فِي ظُلَلٍ مِنَ الغَمَامِ والمَلَائِكَةُ" خبرا مطوّلا في تأويلها يخبر ببعض أحوال القيامة ويبرز تحديدا نزول الله من عرشه ليقضي بين الناس. وقد انصرف القسم الأكبر من هذا الخبر إلى وصف إحاطة أهل السماوات السبع بالربّ وهو يتدرّج من عليائه ليحلّ بين البشر. قال الطبري محدّثا على لسان أبي هريرة: "في ما نحن وقوف سمعنا حسّا من السماء شديدا فهالنا فنزل أهل السماء الدنيا بمثل من في الأرض من الجنّ والإنس حتّى إذا دنوا من الأرض أشرقت الأرض بنورهم وأخذوا مصافهم فقلنا لهم أ فيكم ربّنا ؟ قالوا: لا ، وهو آت، ثمّ نزل أهل السماء الثانية بمثلَيْ من نزل من الملائكة وبمثلَيْ من فيها من الجنّ والإنس حتّى إذا دنَوْا من الأرض أشرقت الأرض بنورهم وأخذوا مصافهم فقلنا لهم: أ فيكم ربّنا قالوا: لا وهو آت" ويتتابع هبوط الملائكة تهيئة لهبوط الله إلى البشر واحتواء وجوده في استرسال إلى أن ينزل حملة العرش به وهو مستو عليه [4].

إنّ سيول الملائكة وهي تتدفق من السماء إلى الأرض لتوفر للربّ بطانة المقدّس الضروريّة لتغليف حضوره وتمكينه من قاعدة سماويّة تمنع عنه الاتصال المباشر بالبشري والمادي

Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* , pp154-156.-[1]

-[2] النبأ38/78 .

-[3] الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 12، ص 416.

-[4] المصدر نفسه، مج 2، ص 343 .

والمحسوس تذكّر على نحو مباشر بمواكب خروج الملوك من بلاطاتهم في الأعياد أو في مواسم الحج أو في غير ذلك من المناسبات، إذ يحتاج خروج السلطان من قصره إلى مثل هذه السرايا التي تسبق وجوده بين الناس وتعدّهم لاستقباله وتبشرهم بقرب قدومه. وهذه الملائكة المصطفّة في الأرض تترقب حلول الله بها تعيد إلى الذهن صورة الجنود والعساكر الذين يرافقون مواكب الملوك ويتقدّمونها ويحرسونها، فكانت الملائكة لله حاشية تحيط بظهوره. وقد ذكر جرجي زيدان في مؤلفه تاريخ التمدّن الإسلامي أنّ خلفاء بني العباس " كانوا يخرجون على الخيول أو في القباب وحولهم الأعوان ركوبا والشرطة مشاة ، وكذلك الغلمان على اختلاف طبقاتهم يلبسون مناطق الذهب أو يحملون المقارع أو الطبرزينات المحلاة بالذهب ويقف الناس أو الجند في الطريق صفين يسير الموكب بينهما ، ويختلف طول الموكب باختلاف ما يريدون إظهاره من مظاهر الأبهة"[1]. فالملك كالله لا يظهر للناس مفردا ووحيدا إنّما تجتمع حوله طائفة غزيرة العدد من الخدم والجند والحرّاس، وكلّما كثر العدد ازدادت هيبة السلطان وخشي جانبه وحظي بالاحترام والتقدير. ولعل تماثل هذين الموكبين، موكب الرب وموكب الخليفة، يبرز تأثير المرجعية الثقافية في الصور التي تنتجها المخيلة الدينية وهي تحاول تمثيل بعض عناصر الغيب.

تبالغ صورة الحضور الإلهيّ مثلما أنتجتها المخيلة الدينيّة الإسلاميّة في تضخيم عدد الملائكة، وتؤكّد على إحاطتها كلّيا بالوجود الإلهيّ حتّى تولّد مثل هذه الانفعالات في نفوس متلقّي هذه الصور جملة من العواطف الدينيّة، ونعني تحديدا عاطفة الرهبة والاحترام والإعجاب والتقدير.

إنّ صورة الملائكة الحاشية قد ارتبطت ارتباطا وثيقا بصورة الربّ السلطان. فهذه الأخيرة هي شرط وجود الصورة الأولى. وقد أعطى النصّ القرآنيّ لصورة الربّ الملك مسوغات وجودها، فقد احتفى بذكر عرشه في آيات كثيرة، فذكر استواءه عليه[2]، وذكر ملكيته له[3]، واستئثاره به، والعرش قرينة من قرائن الملك والسلطان، بل إنّ القرآن يسمّى الله بالملك في العديد من الآيات، فهو الملك الحق[4]، وهو الملك القدّوس[5]، وهو ملك الناس[1].

---

[1]- جرجي زيدان، *تاريخ التمدن الإسلامي*، مج 2، ص 685،منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د-ت.

[2]- الأعراف 7 /54 ، يونس 10 /3 ، الرعد13 /2 ، طه 20 /5 ، الفرقان 25 / 59 ، السجدة 32 /4 .

[3]- الإسراء 17 / 42 ، الأنبياء 21 /22 ، المؤمنون 23 /86 ،116 ، النمل 27 /26 ،غافر 40 /15 الزخرف 43 /82 ، التكوير 81 /20 ، البروج 85 /15 .

[4]- طه 20 /114 ، المؤمنون 23 /116 .

[5]- الحشر 59 /23 ، الجمعة 62 /1 .

ولا يستغني الله في متصورات المسلمين الخياليّة كغيره من الملوك عن حاشية تحيط به وتسخَّر لخدمته، فكانت الملائكة أولئك الخدم، واضطلعت بوظائف تلك الحاشية. لقد انغرس بناء صورة الملائكة من خلال نموذج الحاشية في البلاطات الملكيّة في مدوّنة التفسير، وترسّخ من خلال العلاقة التي أقامها "جامع البيان" بناء على ما جاء في النصّ القرآنيّ بين الربّ الملك والملائكة مخلوقاته، وترسّخ أيضا من خلال المهام التي أوكلت إليها والتي تنسحب إلى حدّ التطابق مع الوظائف التي كان الخدم والعبيد والجند والموظفون والوزراء يقدمونها للملك. أمّا علاقة الربّ بهذه المخلوقات فهي علاقة تسلطيّة واضحة. فللّه الأمر وعلى الملائكة واجب الطاعة. و لا تنتج العلاقة القائمة على قطبي الأمر والطاعة في أغلب الأحيان إلاّ علاقة المخدوم بالخادم أو علاقة السيّد بالعبد.

لقد كشفت بعض السياقات القرآنيّة على بعض القرائن التي ترجح هذا التصوّر، فقد أظهرت الآية 6 من سورة التحريم استئثار الله بقطب الأمر واكتفاء الملائكة بالطاعة وفق ما تقتضيه علاقة السيّد بالخادم عموما، فقد جاء فيها قوله:" يا أَيُهَا الذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْليكُمْ نارًا وَقودُها الناسُ والحِجَارةُ عَلَيْها مَلائِكَةٌ غِلاظٌ شِدَادٌ لا يَعْصونَ الله مَا أَمَرَهُمْ ويَفْعَلُونَ ما يُؤمَرونَ"[2]. ولا شكّ في أنّ هذه الآية وغيرها تعتبر المنطلق الذي انتهى إلى إنتاج صورة الملائكة على هيئة كتلة من الخدم المسخرة لأداء مهام لصالح سيّدها، كما أجلى القرآن من ناحية أخرى تمثل الملائكة بوصفها عبيدا من خلال ما جاء في الآية 172 من سورة النساء: "لَنْ يَسْتَنْكِفَ المَسيحُ أَنْ يَكونَ عَبْدًا لله ولا المَلائِكَةُ المُقَربونَ"[3]، والآية لا تتوانى عن إطلاق تسمية العبد على الملائكة مما يظهر تأثير عدد من العلاقات الاجتماعيّة المعروفة في البيئة العربيّة قبل الإسلام وبعده في بنينة العالم الغيبي وتمثيله، فكانت الحياة الدنيويّة بمختلف طبقاتها وأعرافها وروابطها الاجتماعيّة رافدا هاما أسهم بشكل مباشر في تمثيل عالم الملائكة الغيبي وفي تشكيل علاقتها بالربّ. وإذا كانت المخلوقيّة هي العلاقة الدينيّة الأساسيّة بين الربّ وسائر العناصر الموجودة في الكون فإنّ المخيلة الدينيّة قد لوّنت هذه الرابطة الدينيّة بألوان أخرى مستقاة من أنماط الانتظام البشري والتي تتخذ فيها العلاقة اتجاها عموديّا مثل علاقة السيّد بعبده أو علاقة الحاكم بحاشيته. ونموذج تمثل الملائكة بوصفها حاشية يعتبر في نظرنا

---

[1]- الناس 114 /2 .

[2]- التحريم 66 /6 .

[3]- النساء 4 /172 .

طريقة المخيلة البشريّة في التعبير عن رابطة المخلوقيّة، وذلك من خلال تصويرها عبر شبكات متنوعة من النماذج الاجتماعيّة الدنيويّة والنظر إليها من خلال رؤية تستثمر معطيات الواقع، فتنتج هذه الرابطة الدينيّة المجهولة في حقيقتها بين الربّ والعالم من خلال تلك المعطيات حتّى تستطيع تمثلها ووصفها والحديث عنها بسهولة ويسر، وحتّى تترسّخ تلك العلاقة وما حفّ بها من متصورات مجرّدة ومعقّدة في الوجدان الديني العالم والشعبي على حدّ سواء.

غير أنّ النصّ القرآني يدفع بهذه العلاقة التسلطية إلى أعلى مستوياتها. فقد أشار إلى أنّ الربّ ليس مجرّد سيّد آمر فحسب إنّما هو سيّد آمر مخيف. وقد تجلّت علاقة الخوف من خلال ما جاء في سورة الرعد:" وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ والملائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ"[1]. ومن خلال الآية 24 من سورة سبأ إذ قال:"وَلا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إلاّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حتّى إذا فُزِعَ عَنْ قُلوبِهِمْ قالوا ماذا قالَ رَبّكُمْ قَالُوا الحقَّ وهوَ العَليُ الكَبيرُ"[2]. وقد قال الطبري معلقا على حالة الفزع التي تعتري الملائكة لحظة الوحي :" إذا سمع بذلك أهل السماوات صعقوا وخرّوا لله سجّدا "[3].

إنّ علاقة الربّ بملائكته تتجاوز علاقة المخدوميّة وتبلغ حدود الخوف. ولا شكّ في أنّ علاقة كلّ ملك بخدمه وكلّ سيّد بعبيده تتضمّن مقدارا من الخوف والرهبة بحكم عدم تكافؤ موازين القوى. إنّ طبيعة علاقة الملائكة بالله وغلبة الطابع التسلطي والعمودي عليها يسهم في تمثل الربّ بوصفه ملكا سيّدا والملائكة بوصفها خدما أو حاشية مسخّرة لخدمته. وإذا كان الوقوف على خصائص هذه العلاقة يسهم في بناء هذا التصوّر للملائكة فإنّ معالجة وظائفها يعزّز هذا التصوّر ويدعمه. ويظهر تمثل الملائكة في المتصورات الدينيّة الإسلاميّة بوصفها حاشية لا تختلف في شيء عن حاشية خلفاء بني العباس أو غيرهم من ملوك الشرق القديم.

تتجلّى صورة الملائكة بوصفها خدما لربّ أسقطت عليه المخيلة الدينيّة صورة الملك من خلال مهمّة حمل العرش، إذ تشير الآية 17 من سورة الحاقة إلى هذا النشاط ، جاء فيها :" وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ" [4]. وقد أشار الطبري في التفسير إلى أنّ هؤلاء الثمانية ليسوا إلاّ ثمانية صفوف من الملائكة [5].

---

[1]- الرعد 13 /13.

[2]- سبأ 24/34 .

[3]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 10 ص373.

[4]- الحاقة 69 /17.

[5]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 12 ص 216.

إنّ هذه المهمّة تعبّر عن تمثل المتصورات الدينيّة الإسلاميّة للملائكة بوصفها قوى نشيطة وعاملة مكلفة برفع العرش. ودلالات رفع العرش في هذا السياق مزدوجة: أوّلها مباشر ذو بعد ماديّ، وثانيها رمزيّ واستعاريّ . وتظهر هذه الوظيفة الملائكة في صورة الخدم البشريين الذين يعمرون قصور الحكم وبلاطاته، إذ لا همّ لهم في جميع الحالات إلاّ رفع عرش ملكهم وإعلائه. إنّ هذه المخلوقات هي التي تعمّر العالم السماوي وتؤثثه بأمارات الحركيّة والحياة، والله لا يقيم في عليائه وحيدا، بل تتكثف حوله جموع الملائكة فتملأ السماء بحضورها وتغنيها.

تبدو الملائكة التي تعمّر السماء خدم الله بامتياز. فزيادة على مهمّة حمل العرش تضطلع هذه المخلوقات بحراسة جهنّم وبحراسة الجنّة. وتضطلع بأمر تعذيب المذنبين، وتهتم بشؤون الوافدين إلى الجنّة، وتنهض بجميع أعباء العالم العلويّ، وجميعها قرائن تؤكّد علاقة المخدوميّة بين الله وهذه المخلوقات، وتصوغ للملائكة صورة الحاشية المسخرة لخدمة سيّدها والعبيد المتفانين في طاعته. وتجعلها هذه الوضعيّة محور كلّ حركة وسببها في الوقت نفسه، في حين يظلّ الربّ محرّكا لا يتحرّك. وتستجيب تبعا لذلك لجميع شروط علاقة السيّد بالخادم، فالسيّد يكتفي بالتدبير والتخطيط، أمّا التنفيذ والإجراء فمن شأن الخدم.

3 .2 .4 الملائكة جند:

إذا كانت النصوص التي وقفنا عندها بالنظر في الفقرات السابقة تفضي إلى اكتشاف إحدى طرق تصوير العالم الملائكي من خلال تمثيله في هيئة الحاشية المحيطة بسلطانها فإنّ عددا آخر من الأخبار يقترح لهذه المخلوقات الماورائيّة هيئة الجند أو العساكر المكلفة بالقتال باسم الله. وتعود جذور التمثل العسكري للملائكة إلى النصّ القرآني نفسه، فقد أطلق على الملائكة في الآية 28 من سورة يس تسمية "جند السماء"، واعتبر الطبري جلّ السياقات التي نسبت فيها كلمة جند أو جنود إلى الله أو إلى السماء دالة على حضور الملائكة ومكافئة لها دلاليّا. ونذكر على سبيل المثال تعليق الطبري على الآية 41 من سورة التوبة وتحديدا على قوله: " وأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا "[1]، قال : " وقوّاه بجنود من عنده من الملائكة "[2].

إنّ هذه الملائكة المجنّدة تقاتل باسم الله، ولا تحارب الأعداء إلاّ تحت راية ربّها ودفاعا عنها. وتؤكّد الآيات القرآنيّة الواردة في غزوات الرسول وأدبيّات التفسير الحافّة بغزوة بدر على وجه الخصوص على أن الملائكة تمثلت في صورة الجند الذين ينضمون إلى البشر صفّا بصفّ،

1- التوبة 9 /41.

2- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 6 ص 376.

وذلك في إطار مهمّة خدمة الله وإعلاء كلمته[1]. وهي صورة تضارع نموذج جندي الخلافة الذي يقاتل دفاعا عن مصالح الدولة ممثلة في ملكها. ولا شكّ في أنّ هذا الوجه من الحياة الدنيويّة قد أثّر بشكل واضح في طريقة تمثيل الملائكة والانتقال بها من وضع اللامرئيّ المجرّد إلى وضع المرئيّ المحسوس، وأسهم بصورة مباشرة في إسقاط أنموذج الانتظام العسكريّ على هذه المخلوقات الغيبيّة والمفارقة. ويبرهن هذا المثال مرّة أخرى على أنّ المتخيّل الديني لا ينسج صوره ولا تمثلاته إلاّ بأدوات الواقع المعيش واستنادا إلى ما تمدّه به خبراته الحياتيّة وتجاربه التاريخيّة.

3 .2 .5 الملائكة مستشارون

وإذا بينت الفقرات السابقة إسقاط المخيلة الدينيّة صورة الخدم وصورة الجند على الملائكة فإنّنا قد وقفنا على تصور ثالث يرى في الملائكة مجلسا استشاريّا، يسهم وإن بحظ قليل في تحديد قرارات الربّ. وقد تجلت هذه الصورة مختزلة في الآية 30 من سورة البقرة "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلائِكَةِ إنّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فيها وَيَسْفِكُ الدِماءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ونُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إنّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمونَ"[2]. تضم الآية محاورة قصيرة بين الله والملائكة، ويتمثل مضمون المحاورة في عرض مشروع خلق آدم، ويبني مضمون المحاورة بين الرب والملائكة المحيطة به صورة مجلس استشاري يبسط فيه الخالق نواياه على محكّ النظر والنقاش. وإذا كان القرآن لا يستخدم عبارة العرض ولا الاستشارة فإنّ تفسير الطبري "جامع البيان في تأويل القرآن" قد قيّد ما جاء في النصّ القرآنيّ عامّا ومطلقا، وأكّد على أنّ معنى الآية يتضمن دلالة الاستشارة[3]. وبقطع النظري عن الإحراج العقدي الذي تولده حاجة الله إلى الاستشارة فإنّ هذا التمثل الذي يقترحه الطبري يجعل صورة هذه المخلوقات أقرب إلى صورة الوزراء أو المستشارين الذين يستعين بهم الخليفة أو السلطان عند البت في بعض أمور الحكم. فالآية وتعليق المفسّر عليها يطرحان موضوع مشاورة بين الربّ والملائكة حول الجدوى من خلق آدم، ويستشرف مستقبل هذا المشروع في ضوء العلم الذي يمتلكه كلّ عنصر من مجلس المشاورة ذاك. إن بناء صورة الملائكة باعتبارها مخلوقات يستشيرها الرب في قراراته

---

[1]- منصف الجزار، *المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول*، ص ص500-506.

[2]- البقرة 2 /30 .

[3]- " حدّثنا به بشر بن معاذ قل حدّثنا يزيد بن زريع عن سعيد عن قتادة قوله : وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة ، فاستشار الملائكة في خلق آدم". الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص 242.

يمكن أن يدل على تأثير المرجعية السياسية السائدة في بيئة الطبري في مطلع القرن الهجري الرابع، فقد احتاجت مؤسسة الخلافة منذ دولة بني أمية إلى مستشارين تستعين بهم في أمور السياسة، وظهرت رتبة الوزير في عهد العباسيين، وكانت مهمته بالأساس مهمة استشارية فلا حق له في القرار إلاّ بتفويض مباشر من الخليفة[1]. ويبدو أنّ هذه العلاقة السياسية قد ألقت بضلالها على تمثل العلاقة بين الرب وحاشيته، فاستعادت علاقة الرب ذي الإرادة المطلقة بمستشاريه من الملائكة أنموذج علاقة الخليفة بوزرائه.

غير أنّ المرجعية السياسية لا يمكن أن تكون الرافد الوحيد الذي غذّى هذا النمط في التمثيل وأنتج مثل هذه العلاقة بين الرب والملائكة. تذكر الصورة القرآنية بصورة أخرى قديمة في التراث الديني الشرق الأوسطي، وتحديدا بالموروث البابلي، إذ يعيد هذا التمثل للملائكة صورة الربّ إنليل Enlil يعرض على الآلهة رغبته في خلق الإنسان لولو Lullo ليتولّى أعباء الآلهة ويتكفّل بخدمتهم[2]. ويشير هذا التصور إلى أن الربّ الأعلى أو الربّ الواحد لم يتمثل بوصفه ربا خالقا وحيدا إنّما يحظى بتمثيل اجتماعي يحف به ويؤثث العالم العلوي بل ويستشيره لحظة اتخاذ القرارات المصيريّة. وإذا كان من الممكن اعتبار الرافد البابلي عنصرا مؤثرا في تصوير الملائكة باعتبارها مجلسا استشاريا يعين الربّ عند النظر في مخططاته على اتخاذ القرار المناسب فإنّه من الراجح أن يكون لطرق الانتظام السياسي دور في حياكة هذا المتصوّر. فمن المعروف أنّ خلفاء بني العباس كانوا يستعينون في إدارة أمور الخلافة بعدد من الوزراء وكبار الموظفين والمستشارين الذين يسهمون بدورهم في صنع القرار السياسي. إنّ إسقاط صورة الحاشية الحافة بالملك على الملائكة سواء اتخذت هذه الحاشية هيئة الخدم أم هيئة الجند أم هيئة الوزراء والمستشارين ليست إنتاجا خاصا بالمخيلة الدينيّة الإسلاميّة إذ تتردّد صورة الربّ الملك والملائكة الحاشية في تجارب دينيّة سابقة للإسلام، ولعلّ هذه التجارب الدينيّة مثلت رافدا من روافد التخييل التي غذّت المتخيّل الإسلامي وأغنته. ويبدو أنّ نصوص العهد القديم وما جاء فيها من تصورات قد أسهم بمقدار كبير في بناء العلاقات التسلطية بين الله والملائكة وفي تجسيم رابطة الخادم بالمخدوم في الوقت نفسه.

إنّ إسقاط صورة حاشية الملوك على الملائكة ضرب من التمثيل المعهود في النصوص

---

[1]- جرجي زيدان، *تاريخ التمدن الإسلام* ، مج 1، ص ص245-246.

[2]- تركي علي الربيعو، *العنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميّة*، المركز الثقافي العربي، ط1 ، لبنان، 1994، ص ص 22-24.

الدينيّة القديمة فالرب في اليهوديّة وفي المسيحيّة لا يعمّر بمفرده السماء إنّما جندت الملائكة لتكون للسماء أهلا، وللربّ جارا، ولتحفّ بوجوده وتلتفّ حوله. ولنا في نصوص العهد القديم أمثلة كثيرة تدل على توارث صورة الملائكة الخدم وانتشارها في الثقافة الساميّة على وجه الخصوص[1].

يتجلّى الربّ في سفر أيوب مثلا وقد مثل أمامه "بنو الله"، وهي إحدى التسميات التي أطلقها العهد القديم على الملائكة، ليسألهم عن أمور العالم الغيبي ويطلب إليهم مدّه بما يشبه التقرير اليومي[2]. إنّ الربّ يختبر أداء موظفيه ويراقبه، بل ويقيّمهم ويدعوهم إلى المثول أمامه حتى يشرف على مستوى إنجاز المهام الموكولة إليهم، فيتخذ الربّ في هذه الوضعيّة هيئة السيّد وتتخذ الملائكة منزلة المسود. وتتعزّز هذه الصورة من خلال أمثلة أخرى نقف لها في القرآن على أشباه ونظائر مثل مهمة رفع عرش الربّ التي أوكلها العهد القديم إلى الكروبيم، فقد جاء في المزامير قوله : " تجَلَّ يا مَنْ بِنِعْمَتِكَ تَجْلِسُ عَلى عَرْشِكَ فَوْقَ الكُروبِيمِ " [3]. ولا شكّ في أنّ حمل العرش يعبر رمزيا عن النهوض بجميع أعباء الربانيّة، وهو ما يؤكّد قيام علاقة الربّ بالملائكة على المخدوميّة في العهد القديم، وورّث هذا التصور في التجارب الدينيّة اللاحقة له. كما تظهر الملائكة في سفر حزقيال حاملة عربة الله تجرّها [4]، وتحرس مجال الربّ، وتمنع المتطفلين من العبور إليه[5]، وتسبح مجده وتهلله[6]. ويكتمل هذا النمط في تمثيل الملائكة من خلال صورة الجندي أو جند السماء، وقد تجلت هذه العبارة في سفر الملوك الأوّل[7]، وتكررت الصورة العسكريّة في سفر المزامير[8]. ولعلّ هذه الأمثلة المستمدّة من نصوص العهد القديم تؤكّد اشتراك المخيلة الدينيّة التوحيديّة الساميّة في عدد من النماذج والأنماط العليا التي أُنتجت من خلالها صورة الملائكة بوصفها مخلوقات غائبة تمتلك جوهرا مفارقا سماويّا وحضورا ماديّا

1- Bernard Teyssédre, Anges astres et cieux : figures de la destinée et du salut, pp223-230.

2- أيوب 1 /6 -8 .

3- المزامير 80 /2 وانظر أيضا المزمور 99/1.

4- حزقيال 10 /1 .22 .

5- التكوين 3 /24.

6- إشعيا 6 /3 .

7- 22 /19 .

8- 148 /2 .

حسّيا وعرضيّا يلائم البشر متقبلي الرسالة الدينيّة ويضمن شروطها. فتمثل الملائكة في أنموذج آدميّ من المشترك بين هذه الثقافات الدينيّة.

إنّ الأنموذج الآدميّ تحوّل بدوره إلى حاضنة تولّدت منها أنماط تخييليّة فرعيّة وثانويّة، وهي مندرجة تحت خانة البشر في هيئة الجند وفي هيئة الموظف الإداري وفي هيئة الحاشية وفي هيئة المستشار. وكلّما تشعّبت هذه الأنماط الفرعيّة وتنوّعت ازدادت صورة الملائكة البشريّة المجسدة لهم تغلغلا في الوجدان الديني وأدركت مرتبة متقدمة من التشبع إلى حدّ يجعلها لا تدرك إلاّ من خلال صورتها الحسيّة الماديّة. وهي وضعيّة تكاد تهدّد جوهرها السماوي المفارق بالنسيان. فهو جوهر مجهول وغائب ولا يمكن للمتصورات الدينيّة أن تستغني عن تجسيمه في ضوء معطيات الواقع والذاكرة والتاريخ وهي تتعامل معه.

3. 3 التحول من البشريّة إلى صورة ملاك من خلال قصّة إلياس.

إنّ تحوّل الملائكة إلى صورة بشريّة وضعيّة وفّر لها النصّ القرآنّي ظروف احتوائها، ولكن التفسير جعل هذا التحوّل في اتجاهين: إذ يمكن للملائكيّ أن يتخذ هيئة البشري، كما يمكن للبشري أن يتحوّل إلى ملاك مثلما كان الشأن في قصّة النبيّ إلياس. فقد عانى هذا النبي من قومه شرّ معاناة واغتاظ لكفرهم بعد أن فرّج الله عليهم كربهم وسقاهم بعد جدب، فطلب من ربّه أن يقبضه بعد أن ضاق ذرعا ببني إسرائيل وبكفرهم، فطلب منه ربّه أن يخرج إلى بلد بعينه "حتّى إذا كان في البلد الذي ذُكر له في المكان الذي أُمر به أقبل إليه فرس من نار حتّى وقف بين يديه فوثب عليه فانطلق به فناداه اليسع: يا إلياس يا إلياس ما تأمرني؟ فكان آخر عهدهم به فكساه الله الريش وألبسه النور وقطع عنه لذّة المطعم والمشرب وطار في الملائكة فكان إنسيّا ملكيّا أرضيّا سماويّا"[1].

إنّ انتقال إلياس إلى وضعيّة الملك السماوي حالة يصعب إطلاق تسمية مناسبة عليها تتطابق معها كلّيا، فلا هو عمليّة مسخ، ولا هو مجرّد تحوّل في الذات، ولا هو تجريد للمحسوس، إنّما هي حالة تدلّ بقطع النظر عمّا يناسبها من التسميات على ارتقاء في المنزلة الوجوديّة. فقد خلّص الله عبده الصبور من وضعيّة البشر وارتفع به إلى مصاف الملائكة، وهي أقرب المخلوقات إلى الله. على أن التحوّل من البشريّة إلى الملائكيّة قد تطلّب تجريد إلياس من عدد من السمات التي يحتاجها البشر ويستغني عنها الملأ الأعلى مثل غريزة الأكل والشرب، ثمّ

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 10 ص 373.

أكساه الله الريش وألبسه النور فاتخذ هيئة الطير وفارق صورة الجسد البشري.

وإذا كانت مهمّة تمثيل الملائكة في صورة بشريّة تتمحور حول تقريب المجرّد وردم الهوّة بين الغائب والشاهد فإنّ مهمّة تحويل إلياس إلى ملك من الملائكة المجنحة الحافة بالله تتمثّل في الإثابة والجزاء. فقد أثاب الله إلياس بهذا التحوّل وكافأ رغبته في الموت هربا من كفر قومه بخير إجابة، فقرّبه منه وجعله من الملائكة المقدّسة، وإذا بصورة الملائكة تنطبع على الذات البشريّة وتتلبّس بها فتعيد صياغة وضعيّتها الوجوديّة ومنزلتها في الكون وبين سائر المخلوقات. وإذا كانت الصورة البشريّة صورة ملهمة في تمثيل الملائكة فإنّ هذا العالم المتخيّل المتكوّن من هذه الصور يتحوّل بعد أن يُدَخْلَنَ ويُتبنّى ويستقرّ في الأفئدة والوجدان إلى فضاء ملهم يسهم بدوره في بناء صور تخييليّة لعناصر غامضة. فقد أسهمت صورة الطير المرتبطة بالملائكة في هذا المثال في بناء صورة أخرى جديدة ومفارقة للمألوف لنبوّة النبيّ إلياس. وهذا يدلّ على أنّ منجزات المخيّلة الدينيّة إذا بلغت حدّا معيّنا من التشبع وتمّ تداولها وتقبلها إلى درجة الترسّخ دخلت في دائرة المألوف وتحوّلت إلى جزء من الواقع وصارت بحكم انتمائها إليه فضاء ملهما يسمح بدوره بتشكيل صور تخييلية أخرى.

4 . نظام تمثيل الملائكة الحيواني:

لقد أشار النصّ القرآني إلى استحالة ظهور الملائكة في جوهرها وعلى هيئتها التي خلقها الله عليها. وقد أتبع ذلك التسليم بوجود جوهر مفارق للملائكة علويّ سماويّ وتمظهر حسيّ مادّي. وقد أتاحت هذه الوضعيّة المزدوجة لمتصور الملائكة للمخيلة الدينيّة تربة خصبة لإنتاج تشكلات عديدة برزت من خلالها فأجلت حضورها. وقد كان التمثيل الحيواني فضاء من الفضاءات الملهمة للمخيلة الدينيّة وهي تسعى إلى تقريب الملائكة من التجربة البشريّة وتحاول تجسيدها فتتاح للحواسّ والأفهام. فقد اتخذت الملائكة صورة جملة من الحيوانات، وكانت هيئة الطير محورا مركزيا من محاور التمثيل الحيواني، فتجلت الملائكة في مدونة التفسير بوصفها طيورا مجنحة.

4-1 الملائكة طيرا:

تجلت الملائكة في تفسير الطبري على هيئة الطير. ويبدو أنّ هذا النمط التخييلي يعود إلى النص القرآني نفسه الذي كان مرجعه، فقد اقترح القرآن للملائكة أنموذج المخلوق المجنّح. وتجلّى ذلك في وضوح في الآية الأولى من سورة فاطر إذ جاء فيها قول الله: " الحَمْدُ لله فَاطِرِ السَماواتِ والأرْضِ جَاعِلِ المَلائِكَةِ رُسُلًا أُولي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وثُلاثٍ ورُباعٍ يَزيدُ في الخَلْقِ ما يَشَاءُ إنَّ

الله عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[1]. وإذا كان القرآن لا يحدّد بوضوح هيئة الملائكة الرسل فإنّ قرينة الجناح جعلت الطبري يعتبر أنّ الملائكة تتجلّى في هيئة الطير ما دام الجناح قرين هذه الفصيلة من الحيوانات، ولا يمكن في أي حال من الأحوال تصوّر طائر بلا أجنحة. بل إنّ الملائكة لم تتمثل بوصفها طيرا إلاّ لما يحتويه الجناح من مدلولات رمزية تقرنه بالارتقاء والتعالي[2].

إنّ الأجنحة التي نسبت إلى الملائكة هي العناصر التي تخوّل لها التنقل من العالم السماوي إلى العالم السفلي. فهي إذن وسيلتها للهبوط والاقتراب من الأرض ، وهي أيضا وسيلتها للصعود والارتقاء. ولكن يلاحظ الناظر في دلالات الجناح الرمزيّة أنّ المخيلة البشرية اتخذت منه وسيلة لإعلاء هذه المخلوقات والارتقاء بها من منزلة المحسوس والماديّ إلى مرتبة المجرّد. وإذا كانت الملائكة في نهاية المطاف تمثلا بشريّا أدّى وظائف دينيّة فإنّ التصورات البشريّة قد حفظت لها من خلال هذا النمط من التصوير قدرا من التعالي سمح لها بتجاوز المألوف. إنّ تمكين الملائكة من أجنحة يدلّ على إرادة المخيلة الدينيّة في إصباغ طابع المفارقة والاختلاف في المنزلة وفي الذات وفي الهويّة لهذه المخلوقات إلى حدّ تعلو فيه على المحسوس والمادّي[3]. ويشير جيلبار ديرون في دراسته لأدوات الارتقاء والتعالي والصعود الرمزية أنّ الجناح من أهم العناصر القادرة على تأدية هذه المعاني بكفاءة عالية، واقتران الجناح بالمتصورات التخيلية يخفف كثيرا من الدلالات التي يلقي بها التصور الحيواني المتمثل في صورة العصفور أو النسر أو الطير عموما، إذ تتسلط الدلالة على رمز الأجنحة وتذوي في مقابل توهجها سائر العناصر الحافة بها[4].

تجعل الأجنحة الملائكة مخلوقات بلا وزن وبلا ثقل، سهلة الحركة إلى حدّ الانسياب، دائمة التحرك في الفضاء، سريعة التنقل[5]. وعلى هذا الأساس لاحظنا أنّ صورة الملاك المجنّح لم تتجلّ لحظة نزول الملائكة إلى الأرض ولا عند تنقلها في الأرض وبين أهلها، إنّما تجلّت صورة الملائكة المجنحة على قاع هوائيّ أثيري، وظهرت في أغلب الأحيان بين السماء والأرض. وقد قال

---

[1]- فاطر 1/35 .

Gilbert Durand, *les structures anthropologiques de l'imaginaire*, pp144-145. -[2]

Ibid, p145. -[3]

Ibid, p146 -[4]

[5]- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص 518.

الطبري وهو يصف تجلي جبريل للرسول محمّد:" رأى رسول الله صلى الله عليه وسلّم جبريل عليه حلتا رفرف قد ملأ ما بين السماء والأرض ". وقال أيضا محدّثا : "رأيت جبريل عند سدرة المنتهى له ست مائة جناح "[1]. ويعتبر اقتران صورة الملك المجنح بالعالم الأثيري الهوائي إلى حدّ التلازم اقترانا طبيعيّا، فما جعلت الأجنحة للملائكة إلاّ لتتعالى على الأرض وأهلها ومكونات التجربة البشريّة عليها. ولكن التصورات الدينيّة لم تدفع بتلك المخلوقات إلى أقصى حدود التعالي، فظلّت ما بين الأرض والسماء ترقى على هذه ولا تدرك تلك وهي في هيئة الطير.

إنّ تثمين الأجنحة والاحتفاء بها ليس معطى إسلاميّا فحسب، فللأجنحة وللمخلوقات المجنحة حظوة كبيرة في التراث الديني التوحيدي والوثني القديم في منطقة الشرق عموما[2]. وكثيرا ما اعتبر تحول البشر أو الحيوان إلى مخلوق مجنّح ضربا من الجزاء تقديرا لنوع من الدربة الدينيّة أو تتويجا لنشاط تطهيري. وتؤكّد قصص الشامان الهنود وكبار متصوفي المسيحيّة وقديسيها أنّ الأجنحة تعدّ ضربا من التتويج الختامي لمجهودات بشريّة حاولت التخلص ممّا يشدّها إلى المادي، وسعت بعد طول مكابدة إلى تطوير الجوانب الروحانيّة فيها [3]. وعلى أيّة حال فإنّ تمثيل الملائكة بوصفها مخلوقات مجنحة ليس حكرا على المتخيّل الإسلامي. فهذه الصورة تعتبر من المألوف في التراث الديني التوحيدي عموما، بل إنّ جذور هذه التمثلات لتعود إلى تاريخ أقدم من التجربة الدينيّة التوحيديّة بكثير وتتوزّع على الكثير من الديانات التعدّديّة والوثنيّة[4].

لقد أشار العهد القديم في أسفاره القانونيّة بمسمّيات عديدة لفئة من الملائكة المجنحة أطلق على بعضها اسم السرافيم les Séraphins ، وأطلق على بعضها الآخر اسم الكروبيم أو الكروبين chérubins، أمّا السرافيم فهي تسمية أطلقها سفر إشعيا على الملائكة الواقفة أمام عرش الربّ يهوه[5].

إنّ السرافيم في هذه الآية من سفر إشعيا هي طائفة من ملائكة العرش المجنّحة. ولكن أطلقت هذه التسمية في سياقات أخرى من العهد القديم على متصورات أخرى. فقد دلّت هذه

---

[1]. الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 11ص 511.

-[2] Ibid, pp146-147.

-[3] Robert Lafont et Jean chevalier, « article » ailes , dans *dictionnaire des symboles* Jupiter ; Alain gheerbrant France , pp17 -18 .

-[4] Gilbert Durand, *les structures anthropologiques de l'imaginaire*, pp146-147.

-[5] "السَرافِيمُ وَاقِفُونَ فَوْقَهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ سِتَّةُ أَجْنِحَةٍ بِاثْنَيْنِ يُغَطِّي وَجْهَهُ وبِاثْنَيْنِ يُغَطِّي رِجْلَيْهِ وبِاثْنَيْنِ يَطِيرُ ". إشعيا 6 /2 .

التسمية في سفر العدد [1] في أصل اللغة العبريّة على حيّات سامّة ناريّة. وأطلقت في سفر إشعيا ذاته على ضرب من الأفاعي الطائرة[2]. والترجمة العربيّة للعهد القديم لا تستعمل كلمة سرافيم إلاّ بوصفها دالّة على اسم علم لذلك لا يظهر هذا الاستعمال لجذر SARAF العبري والذي يعني فعل أحرق في النصّ المترجم.

أمّا الكروبيم فقد تجلّوا في آيات كثيرة من العهد القديم بوصفهم مخلوقات مجنحة اضطلعت بمهام كثيرة مثل حراسة جنّة عدن[3]، وحمل عرش الربّ يهوه [4]. إنّ متصوّر الكروبيم الذي يقدّم للملائكة هيئة مخلوق مجنّح يعود حسب دراسات تاريخ الأديان إلى تجارب قديمة سابقة لليهوديّة. فهذا النمط في التمثيل الذي يكرر طراز المخلوق المجنّح يعود إلى الحضارة الرافديّة التي اشتهرت بنحت تماثيل مخلوقات مجنحة وضعت على أبواب المعابد والقصور الآشوريّة، وعرفت باسم لماسو Lamasssu أو لماستو Lamastu. كما عرفت هذه التماثيل المجنحة في مدينة السامرة حوالي القرن الثامن قبل الميلاد بوصفها وسائط بين العباد الصالحين وأرباب الصفّ الأوّل[5]. على أنّ هذا النمط في تجسيم الآلهة أو وسائط الآلهة أو حرّاس الآلهة لم يكن حكرا على الثقافة الدينيّة الرافديّة فقد احتفت مصر الفرعونية بنماذج عديدة لمخلوقات مجنحة لا سيما بمحاذاة العمارة الجنائزيّة [6]. وسواء أكان تمثل الملائكة في العهد القديم بوصفها مخلوقا مجنحا راجعا إلى تأثيرات رافديّة أو تأثيرات مصريّة فرعونيّة فإنّ الثابت أنّه وجد في النظام الديني التوحيدي موطئ قدم. فتكرّس واحتفظ به واندرج في متصورات الديانات التوحيديّة واعترف به وتمّ تداوله ما دام يتلاءم مع خصائص الملائكة النازعة إلى التجريد والروحانيّة. فالجناح هو وسيلة الارتقاء والمفارقة، وهو أيضا الوسيلة التي تسمح له بالتحرك بين الفضاءين السماوي والأرضي وذلك في إطار إنجازه للمهام المنوطة بعهدته والتي تتركّز أساسا على نقل الرسائل الإلهيّة إلى المتلقي البشري، لذلك فالأجنحة فضلا

---

[1]- العدد 21 /6 -8.

[2]- إشعيا 14 / 29 ، 30 /6 .

[3]- التكوين 3 /24.

[4]- حزقيال 1، وصموئيل الثاني 22 /11، والمزامير 18 / 11 ، 104 / 3 ، وإشعيا 19 /1 .

[5]- Robert Lafont et Jean chevalier, article « ailes » , pp17 –18 dans *dictionnaire des symboles.*

[6]- Bernard Teyssédre , *Anges astres et cieux : figures de la destinée et du salut*, pp 360 –362

عن دلالتها الرمزيّة عون على أداء مهمّة الرسول[1].

يبدو أن النصوص الدينيّة اليهوديّة كانت مرجعيّة هامة نهلت منها المخيّلة الدينيّة الإسلاميّة واستفادت منها بشكل مباشر، فقد شكّلت ثقافة أهل الكتاب إرثا هاما ساعد في إخصاب الأدب الديني وتجذير التجربة الإسلاميّة داخل الخطّ التوحيدي. ووفّر للمسلمين أجوبة عن تساؤلاتهم تستجيب لآفاق تقبلهم وتمدّهم بمعارف لم يأت على ذكرها النصّ القرآنيّ دون أن تتعارض مع الأطر الذهنيّة العامّة التي ضبطها. إنّ عمليّة التثاقف بين الإسلام ومحيطه الحضاري واقع لا يحتمل الشكّ لأنّه ضرورة ثقافيّة واجتماعيّة وحضاريّة. وفي هذا الإطار كان علم أهل الكتاب رافدا مغذّيا لتصورات المجموعة الإسلاميّة وعقائدها، لاسيما وأنّ فضاء شبه الجزيرة كان نقطة التقاء بين اليهوديّة والنصرانيّة والإسلام. ولاشكّ في أنّ اندراج هذه الأديان تحت مسلك التوحيد ييسر عمليّة التفاعل الفكري والعقدي بينها، ويسهل هجرة الأفكار وتوريثها.

إنّ التوريث الثقافي لا يتصل بمكونات العقيدة الجوهريّة فحسب، إنّما يتّصل أيضا بعالم التصورات وأنماط التمثيل وبمنتجات المخيّلة الدينيّة وبالعبارات الرمزيّة المستخدمة في التعبير على المعاني والمفاهيم المجردة. ولعلّ آثار التثاقف تبدو أوضح في مثل هذه العناصر الجزئيّة لأنّها تدلّ على دخلنة هذه الرؤى والتمثلات وتحوّلها إلى وسم شبه قار للعالم الديني. فصورة الملك الطائر المجنح لا تؤثر تأثيرا بالغا في مكونات العالم الاعتقادي لهذه الديانات، ولكنها تدلّ على أنّ هذا التمثل لمتصوّر الملائكة المجنحة تحوّل إلى طراز يسم هذه الديانات التوحيديّة ويميّزها بقدر ما يجذّرها في الثقافة الدينيّة للشرق القديم وفي عالم تصوراته سواء أكان رافديّا أو فارسيّا أو مصريّا فرعونيّا . ولعلّ أنموذج الملاك المحلّق يبرز بشكل واضح امتدادات رمز الجناح لا داخل الفضاء السامي فقط بل في موروث الشرق القديم بأسره، فقد نجحت دلالات هذا الرمز في اختراق عالم المتصورات الدينيّة سواء في التجارب ذات الطابع الوثني التعددي أو في التجارب القائمة على التوحيد. وقد ظلّت دلالات الجناح على التعالي وظلّ اقترانها بالعالم العلوي المقدّس قارّا وثابتا غير أنّ كيفيّة التعامل مع هذا الرمز وإجرائه وتحديد منزلة الملائكة هو الذي اختلف بحكم اختلاف الأطر الدينيّة التي تتحرّك داخلها منظومة الأفكار في كلّ دين وفي كلّ تجربة .

صورة الملك المجنح إذن صورة قديمة ذات روافد أقدم من اليهوديّة ذاتها، ومع ذلك

[1]- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص 518.

تظلّ نصوص العهد القديم الرسمي منها والمنحول المصدر الأساسي الذي غذّى متصورات المسلمين وشحذ مخيلتهم نظرا للاتصال التاريخي الطويل والمباشر بين الثقافتين الدينيّتين. ولكن تعامل المسلمين ممثلا في تفسير الطبري مع الملائكة ذوات الأجنحة قد خالف وإن جزئيّا وصف العهد القديم لها. احتفظ المسلون بمعطى الأجنحة وزادوا على ذلك معطيات كثيرة تتعلّق بعددها وحجمها وما وشّحت به ، وإذا كان سفر إشعيا قد اكتفى بتمكين الملك الكروبيم من ستة أجنحة[1] فإنّ الطبري قد زاد على ذلك محدّثا عن الرسول: " رأيت جبريل عند سدرة المنتهى له ستة مائة جناح ينفض من ريشه التهاويل الدرّ والياقوت"[2]. أمّا حجم الجناح فقد قال الطبري في رواية أخرى "كلّ جناح ما بين المجنح والمشرق"[3].

يتحوّل الملك جبريل وفق هذه الأخبار إلى مخلوق ضخم ومبهر في الوقت نفسه، أمّا الضخامة ففي امتداد الأجنحة وكثرتها والتضخيم آلية يعول عليها في إنتاج الصور العجيبة الغريبة[4]، وأمّا الإبهار ففي الحليّ التي وشّحته واتخذ منها الملك زينة فجعلت حضوره حضورا منيرا وبراقا، والعلاقة بين تجليات المقدس والنورانية علاقة قديمة ومأثورة[5]، وأمّا الكثرة فيبدو أنّها قد ارتبطت بالحظوة عند الربّ وكلّما ازداد عددها ارتفع شأن الملك عند ربّه وازدادت منزلته عنده رقيّا[6]. ويمكن أن نلمس هذه الدلالات انطلاقا من الآية الأولى من سورة فاطر " الحَمْدُ للهِ فَاطِرِ السَماواتِ والأَرْضِ جاعِلِ المَلائِكَةِ رُسُلاً أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وثُلاثٍ ورُباعٍ يَزيد في الخَلْقِ ما يَشاءُ إنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ"[7]. إنّ تفاوت عدد أجنحة الملائكة يمكن أن يحمل على أنّه دلالة على التفاوت في المرتبة عند الله. وقد قال الطبري معلقا على الآية ومرجحا هذه الدلالة: " وذلك زيادته تبارك وتعالى في خلق هذا الملك من الأجنحة على الآخر ما يشاء ونقصانه عن الآخر ما أحبّ وكذلك في جميع خلقه يزيد ما يشاء في خلق ما شاء منه"[8]. وبناء على هذا الأساس كان لجبريل أكبر عدد من الأجنحة فقد بلغ هذا العدد ستة مائة جناح. ولم

---

[1]- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص518-519.

[2]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 11ص 511.

[3]- المصدر نفسه، مج 11ص 511 .

[4]- بسام الجمل، *ليلة القدر في المتخيل الإسلامي*، ص99 .

[5]- Gilbert Durand, *les structures anthropologiques de l'imaginaire*, pp 163-164.

[6]- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، هامش 2 ص 520 .

[7]- فاطر 35 /1 .

[8]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 10ص 393.

نجد في مدوّنة تفسير الطبري من كان أكثف أجنحة ولا أكبر عددا من جبريل. وبما أنّ عدد الأجنحة قرينة من قرائن المنزلة والحظوة كان من الطبيعي أن تكون أوفر عددا لدى جبريل، فهو ملاك الوحي وهو مولى محمّد وهو القائم بجلّ شؤون نبوته. لا عجب والحال هذه أن يحمل ستة مائة جناح وأن يختصّ بكل هذا العدد دون سائر الملائكة.

أمّا زينة الأجنحة بالدرّ والياقوت فوسم آخر وشّح صورة الملك التي أنتجتها المخيلة الإسلاميّة حتّى تتميّز عن نظيراتها في المواريث الدينيّة الكتابيّة المجاورة. إنّ توشيح أجنحة الملاك بمثل هذه الأحجار الثمينة والكريمة يضيف إلى هذا الحضور طابع الإبهار زيادة على طابع الضخامة والعظمة. فلهذه الجواهر بريقها ولمعانها ونورانيتها، وهي إذ تزين الجناح الممتد ما بين المشرق والمغرب تحوّل الملك إلى بؤرة مشعّة من النور تتوسّط الأفق لذلك تسهم هذه الحلل والجواهر في إضاءة الصورة بشكل مكثف إلى أن تغلفها بغلاف من الأضواء والبريق اللامع، وهو غلاف ينسجم مع طبيعة الملائكة، فهي بالأساس مخلوقات تمثلها المتخيل الديني بوصفها مخلوقات نورانيّة[1]. ويبدو أنّ هذه الصورة النورانية تستند إلى مرجعية قرآنية، فللنور فيه دلالة إيجابية بإطلاق، فهو قرين الهداية الإلهية، وهو نقيض الظلام[2].

لقد اختلقت متصورات المسلمين الدينيّة للنور دواعيه ومسبباته المباشرة. إذ ليس الجوهر النوراني بكاف لنسج صورة ملائكية متوهجة، بل احتاج الأمر في تقديرهم إلى مصادر أخرى مزيدة تغني ذلك التوهج وتبقيه. فاتخذت من الدرّ والياقوت مصادر لتجسيد نورانية الملائكة ولتعزيز حضورها على تلك الصفة، فيكون تجليها مبهرا ومنيرا وضخما يولّد في النفس مشاعر الانبهار بقدر ما يولّد فيها من مشاعر الرهبة. إنّ الهيئة التي تجلّى فيها جبريل بالأجنحة العظيمة الموشحة بأثمن الحجارة الكريمة تجذر هذا الحضور في عالم المقدّس، فهو يثير في النفس البشرية مشاعر الخوف والرهبة والاحترام والخشوع والانجذاب والفضول والتحفظ والقلق[3]، ويجعله حضورا مرغوبا فيه ولكن لا أحد يجرؤ على الاقتراب منه لأنّه حضور يتخذ طابع القوّة الغامضة التي تجذب بقدر ما تنفّر وتخيف.

إنّ الصورة التي اقترحتها المخيلة الإسلاميّة للملائكة عموما ولملاك الوحي جبريل على

1- Gilbert Durand, *les structures anthropologiques de l'imaginaire*, pp 163-167.

2- بسام الجمل، *ليلة القدر في المتخيل الإسلامي*، ص135.

3- Domenico Bonini, « les langages religieux, Le merveilleux », dans, *Encyclopédie des religions*, tome II , p2186.

وجه الخصوص تتضمّن رغبة في إنتاج تمثّل يخترق المألوف والعادي ويتوغّل في مناطق العجيب والغريب مستعينا في ذلك بآليات التضخيم، تضخيم العدد والتحويل فالتركيب: تحويل الجناح من عضو حيواني وتركيبه بوصفه جزءا من متصور ديني يدل رمزيا على معنى التعالي. ويتعاضد هذا التحويل مع آليّة المبالغة في وصف الجناح هذا الذي امتدّ ما بين المشرق والمغرب. لم تدّخر المخيّلة الإسلاميّة حينئذ وسيلة من وسائل إنتاج العجيب والغريب، وتفنّنت في صياغة متصورات تستعين بأدوات الواقع الماديّ، فقد اتخذت من مكونات التجربة البشريّة عناصرها، ولكنّها أعادت حبكها وتركيبها إلى أن انتهى الأمر بتوليد تمثل جديد منفصل عن المعروف.

ورغم أنّ هذه الصورة التي أنتجتها المخيلة الدينيّة الإسلاميّة لا تجد لها نظيرا في الواقع الحسيّ، فهي صورة مفارقة ومنفلتة عن المعهود وعن العقلانيّ، فإنّها تسهم إسهاما فعّالا في التحوّل بهذه المتصورات الدينيّة من وضع اللامرئيّ المعقّد إلى وضع المرئيّ البسيط. وهذه الصور رغم اختلافها عن المعروف لا تستند في تشكيل صور الملائكة إلاّ إلى عناصر من الواقع. وهي وإن تضخّمت وتلوّنت بألوان المبالغات والزيادات تظلّ منغرسة في صميم الحياة البشريّة[1]. فالجناح معروف والدر والياقوت ومشرق الأرض ومغربها أيضا. لذلك فجميع المكونات التي نسجت منها صورة الملك المجنّح مكونات معلومة متعارف عليها وهي نظرا إلى هذا تسهم في تحويل الملك المجهول المجرّد ذي الحقيقة االغيبيّة إلى تمثّل يمكن أن يدرك ويستوعب[2]، ويمكن تبعا لذلك أن تساعد على إنتاج معرفة إيجابيّة حول هذه المخلوقات وأن تخرجها من كمونها الأصلي وغيابها وانحجابها لتصبح موضوعا قابلا للتفكير وللوصف من بعد أن يعبر مجاز

1- Domenico Bonini, « les langages religieux, Le merveilleux », dans, *Encyclopédie des religions*, tome II ,p2191.

2- « J.Le Goff (...) décrit comme suit le domaine de l'imaginaire : il est constitué par l'ensemble des représentations qui débordent la limite posée par les constats de l'expérience et les enchaînements déductifs que ceux-ci autorisent...En d'autre termes, la limite entre le réel et l'imaginaire se révèle variable, alors même que le territoire traversé par elle demeure au contraire toujours et partout identique puisqu'il n'est autre que le champ entier de l'expérience humaine ». Claude Gilliot, *aspects de l'imaginaire islamique commun dans le commentaire de Tabari*, document en Microforme, dans la bibliothèque de la Sorbonne nouvelle Paris III, p10.

التجسّد وينتقل من الغياب إلى الحلول، فينتهي به الأمر إلى جزء من الثقافة الدينيّة المشتركة يسهل التعبير عنه ويمكن تمثله، لأنّ التجريد مطلب عسير لا تقوى عليه إلاّ النخبة من المفكّرين.

4 .2 الصورة المركبة:

تجلّت الملائكة في متصورات المسلمين في صورة آدميّة. وتجلّت في صورة حيوانيّة، وكانت هيئة الطير هي الأنموذج المركزي لنموذج تمثيل الحيوان. غير أنّ بعض الأخبار أوقفتنا على ملاحظة هامّة: إنّ هذين النمطين من التمثيل ليسا مستقلين، فقد ظهر ضرب ثالث منه يركب الصورة البشريّة والصورة الحيوانيّة، ويجعل الصورة الملائكيّة مزيجا بين هذا وذاك ممّا يشي بتفاعل داخليّ بين أنظمة التمثيل، ولعلّه يدلّ على عدم اكتفاء المخيّلة الدينيّة بالواحد منهما لتصوير الملائكة والتعبير عن تجلياتها. ويبدو أنّ تطعيم التمثيل الحيواني بالصورة البشرية يشير إلى مجهودات الخيال الديني وسعيه الحثيث من أجل محاصرة هذا المتصوّر، متصور الملائكة. وتدلّ هذه الوضعيّة على مطمحه في استيفاء حقيقة الظاهرة لذلك لم يكتف بالنمط الواحد من أنماط التمثيل، إنّما أدمج كليهما فأفضى ذلك إلى تقديم صورة مركبة وغنيّة بالدلالات الرمزيّة. وهي تعبّر في الوقت نفسه عن حاجة هذه المخيلة إلى تلبية مطلب استيفاء حقيقة هذا المتصور الديني وإغنائها بالدلالات الرمزيّة التي تليق بها من خلال إثراء طريقة تمثيلها وتركيب الصورة المعبرة عنها .

جاء في تفسير الطبري" جامع البيان في تأويل القرآن" في خبر يصف الملائكة :" بلغني أنّ البرق ملك له أربعة أوجه: وجه إنسان، ووجه ثور، ووجه نسر، ووجه أسد، فإذا مصع بأجنحته فذلك البرق"[1]. وجاء في خبر آخر يتعلق بحملة العرش " قال في كتاب الله الملائكة حملة العرش لكل ملك منهم وجه إنسان وثور وأسد، فإذا حركوا أجنحتهم فهو البرق "[2].

يشير الخبران إلى أن صورة الملائكة صورة مركبة، فبعضها في هيئة وجه آدميّ، وبعضها الآخر يتخذ هيئات حيوانيّة متنوعة وعديدة، وتتحلى هذه الهيئات بجل خصائص الرمز، فهي تحيل على جملة من القيم التي تتجاوزها[3]. إنها إذن رموز دينيّة تعبر عن جملة من الخصائص

1- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1ص 187.

2- المصدر نفسه، مج 1ص 188 .

3- « On ne peut de symbolique que lorsqu'il ya renvoie de l'objet considéré à un système de valeurs sous-jacent, Jacques Le Goff, *Un autre moyen age,p424*-

المرتبطة بتمثيل المقدّس.

إنّ هذا التركيب لصور منتمية إلى حقول رمزيّة متنوّعة يدلّ على سعي المخيّلة الدينيّة إلى تجاوز استغلاق متصور الملائكة المقدسة واستعصائه من خلال إنتاج التمثيلات والرموز والصور ومن خلال جمعها وتركيبها. إذ يبدو أنّ التمثيل الإنساني وحده لا يفي متصور الملائكة حقه ولا يعبر بكفاءة عالية على الدلالات الحافة بها. ويبدو أيضا أنّ الوجه الواحد من وجوه التمثيل الحيواني لا يستطيع تحقيق هذا المطلب. لذلك فتركيب الصورة مرتبط بالحاجة المعرفيّة، إنّها الحاجة إلى إظهار جميع الدلالات الرمزية المرتبطة بمتصور الملائكة من قوّة ومعرفة وذكاء وطهارة. وقد احتاج تعقّد هذه الدلالات وتراكبها وكثرتها إلى استعمال أكثر من عبارة استعاريّة للتعبير عنها وإجلائها واستيفائها جميعا، فالصورة المركبة الجامعة لعناصر متباينة تدلّ على درجة إلحاح مطلب الفهم وعلى البحث الدائم عن عناصر تمتلك قدرا هاما من الكفاءة في التعبير عن العالم الدلالي الرمزي الذي حف بمتصوّر الملائكة، حتّى وإن كانت تلك العناصر كثيرة ومختلفة .

و قبل الخوض في رمزيّة الوجوه الأربعة التي مُثلت الملائكة من خلالها لا بدّ من التنبيه إلى أنّ أنموذج الصورة المركبة من عناصر آدميّة وأخرى حيوانيّة ليس تمثيلا من إنتاج المتخيّل الديني الإسلاميّ، بل إنّنا نقف له على أشباه ونظائر في نصوص العهد القديم، لا سيما في سفر حزقيال، فقد جاء في وصف الملائكة الكروبيم قوله :" وَفِي وَسَطِ العَاصِفَةِ تَراءى لِي شَيْءٌ كَأَنَّهُ أَرْبَعَةُ كائِناتٍ حَيَّةٍ تُشْبِهُ البَشَرَ وَلِكُلّ واحِدٍ مِنْهَا أَرْبَعَةُ وُجوهٍ وأَرْبَعَةُ أَجْنِحَةٍ أَرجلُهَا مُسْتَقيمَةٌ وأَقْدامُهَا كَقَدَمِ رِجْلِ العِجْلِ وكانَتْ تَبْرُقُ كالنُحاسِ المَصْقولِ ومِنْ تَحْتِ أَجْنِحَتِهَا أَيْدِي بَشَرٍ عَلى جَوانِبِهَا الأَرْبَعَةِ وكانَ للأَرْبَعَةِ وُجوهٌ وأَجْنِحَةٌ وكُلّ مِنْ أَجْنِحَتِهَا مُتَصِلٌ بِالآخَرِ عَلَى شَكْلِ مُرَبَّعٍ وحِينَ تَسِيرُ فِي اتِجَاهِ وَجْهِهَا لا تَدُور ولِوُجُوهِهَا الأَرْبَعَةِ ما يُشْبِهُ وَجْهَ البَشَرِ مِنَ الأَمَامِ ووَجْهَ أَسَدٍ عَنْ اليَمينِ ووَجْهَ ثَوْرٍ عَنْ الشِمالِ ووَجْهَ نِسْرٍ مِنَ الوَرَاءِ"[1].

إنّ هذا الوصف المفصّل الذي يقترحه سفر حزقيال للملائكة يبين تركيب الصورة التي جسّدت من خلالها ويبرز تضافر نسيج التمثيل البشري مع التمثيل الحيواني لإخراجها، فلهذه الملائكة وجوه وأياد وأرجل، ولكن لها أيضا أرجل العجل ووجه النسر والأسد والثور، فهي إذن مزيج هجين من هذا وذاك. ويبدو أنّ الصورة التي قدّمها الطبري في تفسيره تبدو ضربا من الاعتصار

historique ou idéal »

[1]- حزقيال 1 /5 – 11.

والاختصار لهذا الوصف المدقق للملائكة في مستهلّ سفر حزقيال، ولكنه أبقى مع ذلك على أهم المعطيات المشكلة لهذا التمثيل، فقد حصر الطبري نسجا على منوال العهد القديم وجوه الملائكة في أربع فلم يزد على ذلك ولم ينقص، واحتفظ بهذا المعطى الذي يبدو مدخلا هاما من مداخل تأويل هذه الصورة المركبة.

أما رقم أربعة فيرتبط بالاتجاهات الأربعة[1]، وقد قرن سفر حزقيال في الشاهد المذكور أعلاه بن الوجوه والاتجاهات، فكان عدد الوجوه على قدر عدد الاتجاهات، مما يجعل صورة الملائكة في تجلياتها الأربعة قادرة على استغراق مطلق الفضاء، فحيثما ولّى الناس بوجوههم إلاّ واجتمعوا بإحدى تمظهرات الملائكة. إنّها إذن موجودة في كلّ مكان تهيمن عليه بحضورها الدائم فيه. وإذا كانت الملائكة في حقيقتها وسيلة إجلاء الله وإظهاره إلى الكون كان حلولها في مطلق الفضاء مجرّد كناية عن حضور الربّ الخالق فيه ودلّت وجوهها الأربعة على وجود الله في الاتجاهات الأربعة، لأنّ تمظهرها لا يدلّ على وجودها فقط ولكنّه يتجاوز ذلك ليعبّر عن تمظهر الله وحلوله في الكون من خلالها. ولقد أدّت الملائكة مهمّة التعبير عن حضور الله وتدخله في الكون بكفاءة عالية سواء في النصّ القرآنيّ أو في نصّ العهد القديم لذلك تمثلت المخيلة الدينيّة الساميّة الملائكة في شكل رباعي الوجوه حتّى تخترق كلّ المكان وتنتشر في مطلق الفضاء وتثبت حلولها في جميع الاتجاهات، مادامت إذ تنتشر وتحلّ في كلّ أرض تبرهن على حضور آخر يتجاوزها. هو حضور الذات الإلهيّة نفسها. كما يعتبر رقم الأربعة زيادة على اقترانه بالاتجاهات الأربعة " الرقم الأسطوري بأتمّ معنى الكلمة لأنّه عنوان الانسجام الذي يجمع كائن خاص بجوهر الكون، من ذلك أنّ الفصول أربعة، والجهات أربع والرياح أربع، والأركان أو الأستقصات أربعة وهي الهواء والنار والأرض والماء، والأخلاط أربعة وهي المرة والسوداء والبلغم والدم"[2]. فالأربعة إذن هي رقم الاكتمال والتمام، لا يتحقق هذا الاكتمال بالزيادة عليها ولا بالنقصان منها، فكان خليقا بصورة الملائكة أن تتوزع على أربعة مخلوقات فتجمع ما به تدرك حقيقتها منتهى الكمال، وتضم من العناصر ما يستوفي الدلالات الحافة بتجلها.

4 .2 .1 الوجه البشري:

تتكوّن صورة الملائكة التي ذكرها الطبري من وجه بشريّ خلع عليها رداء الآدميّة، وهو ليس غريبا عنها، فالتجليات البشريّة للملائكة متعارف عليها ومألوفة ولكنه رغم ذلك ليس

---

[1]- محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب* ، ج2 ص 196.

[2]- المرجع نفسه الصفحة نفسها.

اعتباطيّا. فإدراج الملائكة ضمن فئة البشر يعني إدراجهم ضمن فئة المخلوقات العاقلة. والعقل هو مستودع المعرفة ومصدر الحكمة ووسيلة كلّ علم. وتتحوّل الملائكة بعد أن أكسيت ثوب البشريّة إلى فئة المخلوقات المتمتعة بنعمة العقل. وهي لذلك تمتلك ملكات فكريّة وذهنيّة وتمتلك قدرا من العلم والمعرفة وتمتلك قدرا من الذكاء. والحقيقة أنّ جلّ المتصورات الدينيّة الإسلاميّة لم تتصوّر الملائكة إلاّ بوصفها مخلوقات عاقلة وعالمة وذكيّة واحتاج تجسيم هذه الصفات إلى التجلّي من خلال الوجه البشري فكان رمز امتلاك ملكة العقل والفهم[1].

4 .2 . 2 صورة الأسد:

ظهر الملاك في صورة مركبة رباعيّة كان الأسد أحدها مما يدل على استعمال التمثيل الحيواني لإخراج هذه المتصورات الدينية إلى حيز المدرك المحسوس، على أنّ هذا التمثيل الحيواني لا يعبّر عن ذاته إنّما يعبّر عن دلالات تتجاوزه بوصفه حقيقة موضوعيّة. فالأسد ليس مجرّد حيوان إنه رمز. فصورة الأسد لا تستثمر إلاّ الدلالات الرمزيّة المرتبطة به، ولا تستغل إلاّ وقعه في متصورات الناس و تمثلاتهم. إنّ صورة الأسد تمدّ متصوّر الملائكة بمعنى القوّة والسيادة[2]. فهو يمثل هذه القيم الرمزيّة تمثيلا بالغ الكفاءة، ولذلك تمثل بوذا بوصفه أسدا وسمي المسيح بأسد يهوذا وسمي عليّ عند الشيعة أسد الله[3]، ومن ثمّ تليق صورة الأسد بمتصور الملائكة لاشتراكهما في جامع الهيمنة والسيادة[4]، والملائكة التي تعبر عن الذات الإلهيّة وتؤكد وجود الله الحيّ والفاعل تمتلك نفوذا واسعا على الحياة الدنيوية، كما تبدو مخلوقات صلبة وشديدة لذلك لاءمت صورة الأسد خصائصها هذه، وانسجمت مع امتلاكها بعض السيادة على العالم الدنيوي وهي سيادة تستمدها من خلال تمثيلها للحضور الإلهي على الأرض.

لقد أشار الكتاب المقدّس[5] إلى الكثير من خصائص الأسد الدالة على قوته[6]،وشجاعته[7]

1- الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، مج 1، ص 148.

2- Robert Lafont et Jean chevalier article«Lion »dans *dictionnaire des symboles* p575, Jupiter ; Alain gheerbrant, France.

3- Ibid pp 575-577.

4- Ibid pp 575-577.

5- Ibid pp 575-577.

6- صموئيل الثاني 1 /23 .

7- صموئيل الثاني 17 /10.

وتحفزه قبل وثبه وهجومه على فريسته[1]وزئيره[2] وافتراسه الغنم[3]، والبشر[4]. وزيادة على ذلك فقد شبّه الله نفسه في غضبه وغيظه بالأسد[5]. وربط بين يهوذا في سفر التكوين والأسد[6]. كما وصف سفر رؤيا يوحنا المسيح إنّه الأسد الذي من سبط يهوذا [7]، وشبه أيضا دان[8] وكل إسرائيل [9] وشاول ويوناثان [10] بالأسد.

وقد استعمل شكل الأسد في تزيين هيكل سليمان[11] وفي تزيين عرشه مما يجعل صلة هذا الحيوان بعالم المقدس وبرموزه صلة قويّة وقديمة متوارثة ترجع إلى تجارب دينيّة أبعد في التاريخ من اليهوديّة. ولكن جميع هذه التجارب الدينيّة حملت الأسد من ناحية رمزيّة معنى القوّة المقدّسة الصادرة عن أصل إلهي، ولهذا استثمرت صورة الأسد بحكم تجذرها في التعبير عن المقدس في تجسيم الملائكة وإظهارها.

3. 2. 4 صورة الثور:

بالإضافة إلى صورة الأسد اتخذت الملائكة في ما رواه الطبري وجه ثور، والثور رمز من الرموز الدينيّة الأثيرة في حضارات الشرق القديم، وقد تجلّت عدة الآلهة من خلاله وعبرت عن نفسها بالتجسد فيه[12]. وليس تنزل الثور ضمن الرموز الدينيّة بمستبعد إذا تأملنا اقترانه بمعنى القوة التي لا تقهر، فهو يمثل هذه القيمة تمثيلا رمزيا عميقا وأصيلا وقد مُجّد هذا الحيوان في بعض النصوص الهنديّة الفيديّة القديمة مثل الريق فيدا Reg Veda التي احتفت

---

[1]- التكوين 49 /9.

[2]- أيوب 4 /10.

[3]- صموئيل الأوّل 17 /34 .

[4]- الملوك الأوّل 10 /19 –20، 13 /24.

[5]- إرميا 30/25 .

[6]- التكوين 49 /9.

[7]- رؤيا يوحنا 5 /5 .

[8]- التثنية 33 /20.

[9]- العدد 23 /24.

[10]- صموئيل الثاني 1 /23 .

[11]- الملوك الأوّل7 /29، 36.

[12]- أشار محمّد عجينة إلى أنّه لم يعثر في أخبار العرب عن الجاهليّة أساطير تتعلق بالثور الوحشي، ولكنه أبرز مركزية هذا المتصوّر في عقائد الساميين، فقد كان الثور من نعوت الإله إيل. *موسوعة أساطير العرب*، ج1 ص310.

بالثور Rudra الذي يتكفّل بإخصاب الأرض وإنماء إنتاجها. وقد نال رمز الثور من الحظوة مقدارا كبيرا في نصوص الأفيستا الزرادشتية وكان محورا هاما من محاور الاعتقاد في هذا الدين[1]. لقد حظي الثور في عقائد الفرس الزرادشتيين على وجه الخصوص بحظ وافر من التقدير والتقديس ويعود تقديس الثور في هذه الديانة إلى جملة من الأسباب أهمها أنّهم يعتقدون أنّ الربّ أهورا مزدا قد خلق الثور والإنسان في آن واحد ولو لم تكن له منزلة هامة عند ربهم لما تقدم خلقه ولما عاصر وجوده وجود الإنسان الأوّل أمّا السبب الثاني لتقديس هذا الحيوان فيعود إلى ارتباطه بالأوساط الزراعية في بلاد فارس فالثور مقدس لأنّه يستخدم في حرث الأرض وفي ريها وبذلك فإنّه يسهم إسهاما مباشرا في خلق الحياة السعيدة والعيش الرغيد بما أنّ مزية إنبات الأرض ترجع بصورة مباشرة إليه وتتجلّى مظاهر تقديس هذا الحيوان في تحريم ذبحه أو تقريبه[2].

أمّا في بقيّة الديانات الوثنيّة في منطقة الشرق الأوسط وبلاد الرافدين فقد اتخذ الربّ البابلي إنليل Enlil صورة تمثال ثور برونزي، و كانت عبادة الرب الثور إيل Eil رائجة في عهد الملوك العبريين المهاجرين إلى فلسطين في بداية الألفيّة الثالثة قبل الميلاد، ولكن سرعان ما حرّمتها الشريعة الموسويّة[3]. ولقد مثلت الثيران عند اليونان قوّة إلهيّة ممثلة للعنف والعذاب مسخرة لخدمة بوسيدونPoséidon رب البحار والعواصف ولخدمة ديونيزوس Dionysos رب الخصب[4]. أمّا الربّ الأعظم زوسZeus فقد اتخذ صورة الثور وهو يحاول إغراء الربّة أوروباEuropa إلى أن أمنت جانبه فحلّق بها وارتفع في السماء. وتجلّت العديد من الآلهة في الديانات الأورومتوسطية وفي الديانة الفيديّة في صورة ثور فقد نسب الربّ أندرا Indra إلى هذا الحيوان نسبة وثيقة[5].

وعلى أية حال فإنّ للثور أهميّة كبري في عبادات الشرق الأوسط القديم وقد كانت له أهمية كبرى في مصر التي تركزت بها عبادة في ممفيس تحت اسم عبادة " آبيس"، وهو رب اتخذ

1- Gilbert Durand, *les structures anthropologiques de l'imaginaire*, pp87-88.

2- J.Duchesne-guillemin, *ormazd et ahriman, l'aventure dualiste dans l'antiquité*, pp34-38.

3- Robert Lafont et Jean chevalier article«taureau » *dictionnaire des symboles* pp929-934.

4- Ibid, pp 929-934.

5- Ibid, pp 929-934.

صورة ثور. وكان قدماء المصريين يعتقدون أنه ولد نتيجة نزول شعاع من أشعة الشمس من السماء على بقرة أنجبت عجلا ذا لونين أبيض وأسود مع مثلث أبيض فوق جبهته وهلال قمري على جانبه الأيمن خدمه الكهنة في عهد الدولة القديمة بين 2700 و2200 ق.م ولقد تغلغلت هذه العبادة وراجت في مصر[1]. ويبدو أنّ موقف موسى ضدّ العجل الذي صنعه هارون في البرية كان بمثابة محاولة لتخليص العبرانيين من ديانة مصر الوثنيّة [2]. ويعتبر الثور المجنح ميزة من مميزات العمارة البابليّة واقترن الثور في الديانة الكنعانيّة برمز الخصب وكانت كلمة" إيل" تشير إلى الأب الثور في عبادتهم[3] ، ولقد وجدت صورة الثور وتماثيله طريقها إلى العمارة الدينيّة اليهودية رغم منع ذلك في الوصية الثانية من سفر الخروج[4]. ففي أيام سليمان وقت بناء الهيكل وتحت تأثير الوثنية المحيطة باليهود تسربت صورة الثور إلى بناء الهيكل[5].

إنّ جميع هذه الأمثلة المستمدّة من تجارب دينيّة مختلفة ومتباعدة جغرافيا وتاريخيا تشترك في تأصيل صورة الثور ضمن رموزها الدينيّة الأثيرة واستعماله بوصفه عنصرا من العناصر المشكلة للثقافة الدينيّة المشتركة في الشرق الأوسط القديم. ورغم أنّ رمز الثور المرتبط بالقوّة وبالقدرة على الخلق وبالتفاني في الخدمة اقترن بتجارب دينيّة وثنيّة قائمة على تعدّد الآلهة فإنّ هذا الرمز قد احتل في تمثلات المسلمين موقعا هاما واستخدم في تصوير الملائكة، فانطبعت الدلالات الرمزيّة التي ارتبطت في وثنيّة الشرق القديم على متصور الملائكة، فغذتها وأثرتها بقدر ما جذّرتها في سنّة ثقافيّة اتخذت من عالم الحيوان محامل دلاليّة رمزيّة تتجسّد من خلالها القيم المجرّدة.

4. 2. 4 صورة النسر:

يتمثل الوجه الرابع من صورة الملائكة مثلما صوّرها الطبري في النسر، ويلقي تمثيل الملائكة بوصفها طيرا مرّة أخرى بظلاله على هذا المتصوّر الديني . لقد كان النسر في العديد من التجارب الدينيّة ممثلا لكبار الآهة أو رسولا لها. وهو بحكم اندراجه ضمن فصيلة الطيور يعبر

---

[1]- Ibid, pp 929-934 .

[2]- الخروج 32 /1 -24.

[3]- *قاموس الكتاب المقدّس* ، ص 238 – 239 ، دار الثقافة القاهرة 1995 ط10 .

[4]- الخروج 20 /4.

[5]- الملوك الأوّل 7 /23 – 26.

عن قيمة التعالي والمفارقة لكل ما هو حسي ماديّ[1]. لقد ضرب العهد القديم بالنسر المثل في السرعة[2]، وتحليقه العالي في أجواء الفضاء [3] وبنائه وكره في الأماكن العالية التي يصعب الوصول إليها[4] . وكان النسر شعارا لدولة الفرس القديمة التي وصفها إشعيا بالكاسر من الشرق[5]. وفي عقائد العرب قبل الإسلام كان النسر "معبود عرب جنوب الجزيرة قديما ورمزا للشمس وشعارا للملك عامة"[6]. وقد أشار مالك شبل إلى أنّ تقديس بعض أصناف الطيور قد تواصل بعد الإسلام، وتجلّى خاصة في تحريم صيد بعض أنواعها[7]. وعلى أية حال فإنّ صلته بالمقدّس وتمثيله قوة الملك والهيمنة صلة وثيقة تؤكدها منجزات المخيلة الدينية وأساطيرها في ثقافات متنوعة[8].

وعلى أية حال فإنّ اجتماع هذه الوجوه الأربعة التي تكونت منها صورة الملائكة في تفسير الطبري تجعل هذا المتصور الديني مستودع رموز التقت فيه صفة العقل والذكاء المشتقة من الصورة الآدميّة بقوة الأسد وبطاقة الثور الخلاقة وبتعالي النسر وقداسته . وبتضافر هذه الوجوه وما تحمله من دلالات تكون الملائكة مثال الخلق الكامل الذي لا يتفوق عليه أي من المخلوقات الأخرى، فقد اجتمعت فيه كلّ السمات الإيجابيّة التي تجعله جديرا بإجلاء حضور الله والتعبير عنه وتمثيله في العالم السفلي. لقد كانت هذه الوجوه الأربعة " رمزا لطبيعة الله الكاملة، ويعتقد البعض أنّ الأسد يمثل القوّة والثور الخدمة المجتهدة، أمّا الإنسان فيمثل الذكاء والنسر الألوهيّة، بينما يرى البعض أنّ هذه الكائنات من أكثر مخلوقات الله مهابة وبالتالي تمثل كلّ خليقة الله. وقد رأى آباء الكنيسة الأوائل علاقة بين هذه الكائنات والأناجيل الأربعة، فربطوا بين الأسد وإنجيل متّى لإظهاره المسيح كالأسد الخارج من سبط يهوذا، والثور

-Robert Lafont et Jean chevalier article«Aigle », dans, dictionnaire des symboles pp13 -[1]
16-.

-[2] التثنية 28 / 49.

-[3] إرميا 30،5/23 /19 وإشعيا 4 /31 .

-[4] أيوب 39 /29.

-[5] إشعيا 46 /11 .

-[6] محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب* ، ج1ص323.

Chebel Malek, *l'imaginaire arabo-musulman*, ,PUF quadrige, 1ere édition , Paris -[7]
2002, pp234-235.

Ibid, p234.-[8]

مع إنجيل مرقس الذي يصوّر المسيح الخادم، والإنسان مع إنجيل لوقا الذي يصوّر المسيح الإنسان الكامل، والنسر مع إنجيل يوحنّا الذي يصوّر المسيح ابن الله السماوي المتعالي"[1].

إنّ هذا التمثيل المركب يقترح للملائكة صورة عجيبة غريبة تثير عاطفة الدهشة والخوف بقدر ما تثيره من مشاعر التقدير والاحترام. وهي صورة تهدف إلى إجلاء المقدس والتعبير عنه بأدوات المخيلة البشرية، وتسمح بإخراج هذا المقدس من كمونه وامتناعه وغموضه إلى حيز يمكن تعقله مقترحة صورة عجيبة مفارقة للمألوف. فالعجيب متصل بالمقدس اتصالا يوشك أن يدرك حدود التشارط[2]، وتؤكد في الوقت نفسه بما فيها من تكثيف رمزي أنّ أدوات المخيلة وهي تحاور هذا المقدس وتغريه بالانجلاء لا تدخر طريقة لإيفائه حقه والإفصاح عن خصائصه، ولكنها تبقي بالمقدار نفسه على عجائبيته وانفصاله عن المألوف.

5 . الملائكة في صورة قوى طبيعيّة

لقد تمثل المتخيل الإسلامي الملائكة بوصفهم بشرا، وتمثلهم بوصفه طيرا، ثمّ ركب بين عالم البشر وعالم الحيوان فخلق نمطا ثالثا في التصوير. ولكنه زيادة على ذلك جسم الملائكة في عدد من القوى الطبيعيّة. فكانت الملائكة برقا وكانت صواعق وكانت رعدا[3] . وكانت جزءا من من الطبيعة تظهر من خلالها أو علة تفسر بعض مظاهرها. قال الطبري في تأويل الآيتين 19 و20 من سورة البقرة: " الرعد ملك يزجر السحاب بالتسبيح والتكبير"[4]. أما البرق فقد عرفه بأنّه " مخاريق بأيدي الملائكة يزجرون بها السحاب"[5]، وهو في رواية أخرى صوت أجنحة الملائكة الملائكة حملة العرش إذا حركوها[6]، أما الصواعق فـ"ملك يضرب السحاب بالمخاريق يصيب منه من يشاء"[7]. ويضيف إلى جميع ما تقدّم أنّ ملكا من الملائكة يهبط من السماء إلى الأرض مع مع كلّ قطرة من قطر المطر[8].

---

[1]- *التفسير التطبيقي للكتاب المقدّس* ط3 1999 القاهرة تعريب مجموعة من المترجمين ص 1588.

[2]- « Domenico Bonini, « les langages religieux, Le merveilleux », , dans, *Encyclopédie des religions*, tome II , p2185.

[3]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص 184 .186.

[4]- المصدر نفسه، مج1، ص 185.

[5]- المصدر نفسه، مج 1، ص 187.

[6]- المصدر نفسه، مج1، ص 188

[7]- المصدر نفسه، مج1، ص 188.

[8]- المصدر نفسه، مج1، ص186.

تبدو ظاهرة تمثيل الملائكة وتجسيدها من خلال عناصر الطبيعة في تفسير الطبري مندرجة ضمن عملية تفسير الغامض بالغامض وإسناد المجهول إلى المجهول على نحو ما سنبين، و هو تصور يمكن تسميته بمنطق السببية الأسطورية. فالفكر الديني الإسلامي ممثلا في هذه الأخبار لا يفهم سرّ لمعان البرق، ولا يعرف مصدر صوت الرعد المزمجر، ولا يستطع تفسير السحاب والمطر بأسباب من خارج المنظومة الدينية، فظلّت تلك الظواهر الطبيعيّة ملغزة ومجهولة وغير قابلة للفهم خارج الأطر الدينيّة. ولم ينجح التفكير العقلي في فهم تلك القوى وتعليل مصدرها إلاّ بتعليقها على نحو عجيب غريب بعلة ليس لها عمق واقعي، مما أنتج هذه الصور المتخيلة. فالمطر والرعد والسحاب والصواعق لا تجد أسبابها في الطبيعة إنّما تفسرها متصورات غيبية.

لا تقلّ وضعيّة الملائكة إلغازا عن الظواهر الطبيعيّة فهي بدورها مستعصية عن كلّ أشكال التبسيط، وهي في حدّ ذاتها مخلوقات من طبيعة أخرى يصعب تحديدها، ومع ذلك جعلت المخيلة الدينيّة الواحد منهما سببا للآخر، فكان الرعد صوت تسبيح الملائكة، وكان البرق نتيجة زجره السحاب، وكانت الصواعق بفعل ضرب الملك بالمخاريق. وبذلك تجد هذه الظواهر الطبيعيّة مبرراتها في الملائكة وهي المخلوقات الغيبيّة، لكأنّ الغموض كفيل بتفسير الغامض على نحو عجيب غريب[1].

وقد روى الطبري في هذا السياق أخبارا تزيد الأمر توضيحا، وتحكم تعليق مظاهر الطبيعة بنشاطات الملائكة فقال مفسرا ظهور البرق والصواعق:" الرعد ملك موكل بالسحاب يسوقه كما يسوق الحادي الإبل يسبح كلما خالفت سحابة سحابة صاح بها فإذا اشتدّ غضبه طارت النار من فيه، فهي الصواعق التي رأيتم"[2]. إنّ هذا الخبر يبرز تأثير الثقافة الرعويّة البدويّة في صياغة تمثلات المجموعة للملائكة من خلال إخراجها في صورة الحادي، وإخراج السحاب في صورة الماشية. وهو زيادة على ذلك يعلّل الظواهر الطبيعيّة بواسطة عناصر دينيّة غيبيّة ومجهولة في ذاتها، مما يدلّ على أنّ الهدف من مثل هذه المتصورات ليس إنتاج المعرفة العلميّة ولا تحليل الظواهر الطبيعيّة. بل إنّ مشغلها في ما يبدو هو تمثيل الملائكة المجهولة واللامرئيّة في عناصر طبيعيّة تسيطر عليها الحواس سيطرة كاملة. والجمع بين الملائكة وبعض

1- Domenico Bonini, « les langages religieux, Le merveilleux », dans, *Encyclopédie des religions*, tome II , p2187.

2- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص 185 .

عناصر الطبيعة يهدف إلى تعليل ظواهر ظلت غامضة وغير مفهومة، لذلك اقترح لها التفكير الديني منطقا خاصا يلائمه في تبريرها وفكّ إلغازها[1] . فالخبر إذن ليس في تفسير الصاعقة ولكنه في إجلاء الملك إجلاء صريحا يجعله في متناول الحواس وفي متناول المعرفة البشريّة، وهو أيضا في تفسير الغامض والمستعصي من ظواهر طبيعيّة.

أمّا البرق فهو في تفسير الطبري " ملك له أربعة أوجه، فإذا مصع بأجنحته فذلك البرق"[2]. وهو في رواية أخرى "السياط التي هي من نور التي يزجي بها الملك السحاب"[3]، إنَ البرق في هذا الخبر ليس ملكا كما هو شأن الرعد، إنّما هو أثر دال على نشاط الملك وعلى وجوده، وهو نتيجة تترتب عن إنجازه لبعض المهام ذات الطابع الكوني. فالبرق أثر حركة أجنحة الملائكة، وهو بالتالي أمارة دالة على حضورها ووجودها في عالم البشر.

حينئذ تجسد ظواهر الطبيعة الملائكة وتتكافأ معها. وهذا الرعد ملك من الملائكة يزجر السحاب بصوته[4]، ولكنها تكون في حالات أخرى تمظهرا دالا على حضوره كما هو شأن البرق الذي اعتبرته المخيلة الدينيّة الإسلاميّة مخاريق الملائكة، وهي سياط من نور تزجي بها السحاب[5].

إنّ اقتران هذه المتصورات الدينيّة بمثل هذه الظواهر الطبيعيّة يدلّ على محاولة تجسيمها بصورة مبهرة وقويّة. ويبدو أنّ تمثيل المقدّسات الدينيّة من خلال الرعد ومن خلال البرق ليس أمرا محدثا ولا خاصا بالثقافة الإسلاميّة، بل إنه نمط من التمثيل التقليدي في الثقافة الساميّة. وقد كان الرعد قرينة من الطبيعة كثيرا ما سبقت تجلي الرب يهوه. ونستدل على ذلك ببعض الآيات من سفر الخروج حيث ظهر الربّ على جبل سيناء جاء فيها: " وَحَدَثَ فِي اليَوْمِ الثَّالِثِ عِنْدَ الصَبَاحِ أَنْ كَانَتْ رُعودٌ وبُروقٌ وسَحَابٌ كَثِيفٌ عَلَى جَبَلِ سِيناءَ وَصَوْتُ بُوقٍ شَديْد جِدًّا فَارْتَعَدَ جَمِيعُ الذينَ فِي المَحَلَّةِ فَأَخْرَجَهُمْ مُوسَى مِنَ المَحَلّةِ لِمُلاقاةِ الله فَوَقَفُوا عِنْدَ أَسْفَلِ الجَبَلِ والجَبَلُ يَلُفُّهُ دُخَانٌ لأنَ الرَبَّ نَزَلَ عَلَيْهِ بِالنارِ فَتَصَاعَدَ دُخَانُهُ كَدُخَانِ الأتونِ واهْتَزَّ الجَبَلُ اهْتِزَازًا شَدِيدًا وكَانَ صَوْتُ البوقِ يَرْتَفِعُ جِدًّا ومُوسى يَتَكَلَّمُ والله يُجيبُهُ بِقَصْفِ

1- Domenico Bonini, « les langages religieux, Le merveilleux », dans, *Encyclopédie des religions*, tome II, p2190.

2- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص187.

3- المصدر نفسه، مج 1 ، ص 188 .

4- المصدر نفسه، مج 1 ، ص 184 .

5- المصدر نفسه، مج 1 ، ص 187 .

الرَعْدِ"[1]. وتجسّد يهوه في صورة الرعد المدويّ أيضا في سفر أيوب، فقد قال أيوب ممجدا ربّه:" فَهَلْ مَنْ يَفْهَمُ انْتِشَارَ الغُيومِ ودَوِيِّ الرَعْدِ في قُبَةِ السَماءِ يَنْشُرُ النورَ ويَتَسَرْبَلُ بِهِ ويَمْلأُ أَعْمَاقَ البِحَارِ بِذَلِكَ يُنْصِفُ شُعوبَ الأرْضِ ويَرْزِقُهُمْ طَعَامًا وَفيرًا يَرْفَعُ البَرْقَ عَلَى راحَتَيْهِ ويَأْمُرُهُ بإصابَةِ الهَدفِ ورَعْدُهُ يُنْذِرُ بِمَجِيئِهِ مِثْلما يَسْبِقُ الغَضَبُ الشرَّ"[2].

إنّ الرعد بوصفه رمزا من رموز القوّة والتعالي يبدو لائقا بتجسيد الربّ[3] فاتخذ منه العهد القديم أمارة يستدلّ بها على تجلّي الربّ يهوه. ولكن تفسير الطبري الذي يتحرك ضمن فضاء عقدي لا يسمح بتجسيد الربّ نظريّا قد جعل الرعد دليلا على حضور الملائكة الذي يحيل بدوره وإن بشكل ضمني على حضور خالقها، فكانت الملائكة الحلقة الوسيطة التي تجمع رمز الرعد بالحضور الإلهيّ وتؤجّل الاتصال المباشر بينهما، وتجعل دلالة الرمز الطبيعي على الحضور الإلهي المجرّد والغيبي دلالة قائمة على الإضمار والاقتضاء تستخدم آلية التكنية وتستعيض بها على الإحالات المباشرة.

و تمثلت المخيلة الدينيّة كما تجلّت في تفسير الطبري الملائكة زيادة على الرعد والبرق والصواعق في صورة قطر المطر. فقد روى أبو جعفر في جامع البيان قال:" قيل إنّ مع كلّ قطرة من قطر المطر ملكا"[4]. إنّ تصوير الملائكة من خلال هذه العناصر الطبيعيّة يشير إلى أنّ المتخيّل الديني يعهد لهذه المتصورات الدينيّة مهمّة التصرّف في النشاطات الكونيّة بقدر ما يتمثلها من خلال تلك الأنشطة في مختلف تجلياتها الطبيعيّة سواء أكانت برقا أم صاعقة أم رعدا أم مطرا أم غير ذلك. فللملائكة إذن أدوار أساسيّة في تنظيم الكون وفق هذا التصور تسمح لها بالإسهام إسهاما فعليّا في مجريات الحياة الدنيويّة. والملاحظ أنّ جلّ ما اقترنت به الملائكة من تصورات تجسمها ينتمي إلى عالم الخصب ويرتبط به ارتباطا رمزيّا واضحا، مما يجعل الملائكة وقد اتخذت هيئة البرق والرعد وقطر المطر معبرة عن طاقة الإخصاب وممثلة لها في الوقت نفسه. فهي التي تجزي السحاب وتجمعه وتحركه، وهي التي ترافق نزول المطر حتّى جُعل لكلّ قطرة ملكا يهبط معها إلى الأرض. ويبدو أنّ إسناد هذه الأدوار الكونية للملائكة ليس

---

[1]- الخروج19 /16. 19 .

[2]- أيوب 36 /29 – 33.

[3]- Robert Lafont et Jean chevalier article«Tonnerre », dans, *dictionnaire des symboles* , pp 952-955.

[4]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص 186.

تصورا مبتورا عن المحضن الكتابي الذي يندرج ضمنه المتخيل الإسلامي، ولا هو محض إبداع وابتكار، فقد أشار عدد من نصوص الملة الآسينيّة إلى اضطلاع الملائكة بمهمة تسيير الطبيعة، وتنظيم حركتها والإشراف على نظامها في كثير من التفصيل.

لقد تبنت النصوص القمرانيّة هذا المتصور الذي يماهي بين الملائكة والظواهر الطبيعيّة من ناحية ويسوّدها عليها من ناحية أخرى[1]. فقد وصف أخنوخ في رحلته السماويّة ظاهرة الرعد والبرق فقال ناقلا ما علّمه إيّاه الملك قائد الرحلة :" وبيّن لي الرعود فعندما تسقط يحصل فصل دائما، كما يومض البرق أوّلا ثمّ نسمع بعد قليل ما يليه، ذلك أنّ للرعد أماكن راحة ومسموح له أن يصبر لكي يسمع صوته، لكن الرعد والبرق ليسا منفصلين أحدهما عن الآخر فكلاهما يحركان بواسطة روح واحدة ولا ينفصلان. ولهذا عندما يومض البرق فإنّ الرعد يعطي صوتا لكن الروح عندها يضع استراحة وقسمة عادلة بينهما خزان زمانهما من الرمل فكلاهم يمسك بلجام ويقاد بقوّة الروح ويوجّه هكذا وفق تعدّد المناطق الأرضيّة"[2]. إنّ عبارة الروح التي تكررت في هذه الآيات من سفر "أمثال أخنوخ" مرادف لكلمة الملائكة وهي بديل لغوي من بدائل أخرى متعدّدة في النصوص القمرانيّة بوجه عام[3]. إنّ الرعد والبرق في هذا النص مسكونان بملك يحركهما ويتصرف في مواقيتهما ومقاديرهما بشكل دقيق، فيكون ظهورهما إذن تجليا له وتعبيرا عنه، وتكون الطبيعة مجالا يظهر حقيقة الملائكة وينتقل بها من المتصور الديني الغائب والغائم والمجهول إلى صورة مدركة حسيّا، وتمكنه من ثقل واقعي في العالم المادي تطاله الحواس وتدركه الأفهام في غير مشقّة.

تدلّ طريقة تمثيل الملائكة في تقديرنا على ضرب من تجريد آلهة الخصب في مجمع الآلهة الهند أوروبي وفي الحضارة اليونانيّة وفي غيرهما من الثقافات التي نصّبت على رأس هذا النشاط ربّا أو مجموعة من الأرباب، مثلما جرّدت في صورة الملك المقاتل نشاط آلهة الحرب. إنّ مهمّة الإخصاب ممثلة في نزول المطر أو في صوت الرعد أو في وميض البرق أو في هبوط الصواعق نشاط احتاج دوما وفي مختلف التجارب الدينيّة الوثنيّة أو التوحيديّة إلى من يمثله

1- Bernard Teyssédre, *Anges astres et cieux: figures de la destinée et du salut*, pp105-121

2- أمثال أخنوخ 60 /13 -15 .

3- Bernard Teyssédre, *Anges astres et cieux: figures de la destinée et du salut*, pp90-91

أو يشرف عليه، وينطبق الأمر نفسه على الأنشطة القتاليّة الحربيّة التي تتمثل دوما بوصفها معارك مقدّسة ضدّ قوى الشرّ والفوضى.

6 . الملائكة صورة مازالت تطلب التشكل:

لقد أنتجت المخيلة الدينيّة الإسلاميّة صورا متعددة هدفت إلى تمثيل الملائكة مستفيدة في ذلك من روافد دينيّة وثقافيّة عديدة ومتنوعة بعضها كتابي سامي وبعضها الآخر أشدّ قدما يرتد إلى التجارب الوثنيّة الهند أروبيّة واليونانيّة والفرعونيّة المصريّة. ورغم تعدد هذه الأنماط في تمثيل هذه المخلوقات واختلافها وتوزعها على التمثيل البشري والتمثيل الحيواني والتمثيل عن طريق التجسيد في ظواهر الطبيعة بان لنا أنّ هذا المتصور مازال يطلب التشكل، وطريقة تمثيله في تفسير الطبري تبدو في حالة نقصان يطلب الاكتمال بصورة ملحة ومتواصلة. وقد كشف تعدد أنماط التمثيل وتركيبها وتعدد العناصر المشكلة لها عن رغبة في استيفاء حقيقة هذا المتصور الذي ظلّ رغم جميع المجهودات متصورا غامضا. وإذا كانت صورة الملك ذي الوجوه الأربعة دليلا على ضغط هذه الحاجة المعرفيّة على المخيلة الدينيّة فإنّ أخبارا أخرى تدلّ ببلاغة أكبر على ثقلها ودرجة إلحاحها. لقد قدّم تفسير الطبري صورا وتمثلات للملائكة بدت لنا شديدة التركيب والتعقيد لأنّها تستثمر عناصر رمزيّة عديدة ومتنوعة وتقدم تمثلات متنوعة المصادر فتجمعت فيها شبكات رمزيّة عديدة متراكبة حجبت لكثافتها استخلاص هيئة واضحة لمتصور الملائكة. ورغم تراكم الصور وتعدد وجوه التمثيل تظلّ الملائكة بلا وجه ثابت، وتظل صورتها في حالة حدثان وتشكل دائمين، وتظل على كثرة ما اقترح لها من تصورات بلا صورة.

لقد تجلت هذه الوضعيّة في خبر مطول رواه الطبري بمناسبة تأويل الآية 143 من سورة الأعراف[1]. ويتعلق القسم الذي يهمنا منه بوصف حشود الملائكة التي سبقت شهود موسى ربّه على جبل سيناء. وقد تقاطعت في وصف هيئة الملائكة نمط التمثيل البشري والحيواني والطبيعي، وانضاف إلى كلّ ذلك عنصر النار والنور. روى الطبري ناقلا ما رأى موسى وهو واقف على الجبل يرقب حلول ربّه أنّ الله أنزل ملائكته للسماء الدنيا، فاعترضوا على موسى"فمروا به طيران النغر تنبع أفواههم بالتقديس والتسبيح بأصوات عظيمة كصوت الرعد الشديد". ثمّ أنزلت عليه ملائكة السماء الثانية " فهبطوا أمثال الأسد لهم لجب

[1]- الأعراف 143/7.

بالتسبيح والتقديس". ثم أمر الله ملائكة السماء الثالثة فأقبلوا أمثال النسور لهم قصف ورجف ولجب شديد، ثم نزلت ملائكة السماء الرابعة لا يشبههم شيء من الذين مروا به قبلهم ألوانهم كلهب النار وسائر خلقهم كالثلج الأبيض. ثم ملائكة السماء الخامسة هبطوا عليه سبعة ألوان فلم يستطع موسى أن يتبعهم طرفه. ثم ملائكة السماء السادسة "في يد كلّ ملك مثل النخلة الطويلة نارا أشد ضوءا من الشمس ولباسهم كلهب النار" في رأس كلّ ملك منهم أربعة أوجه[1].

يلاحظ المتمعن في هذا الخبر أنّ ملائكة السماوات الدنيا قد اتخذت كلّ واحدة منها تشكلا مألوفا في السنة الثقافيّة الكتابية على وجه التحديد. فهيئة الطير والنسر والأسد من التجليات التي سيقت في العهد القديم واستقرت في المتصورات الدينية الساميّة. ولكن ابتداء من وصف ملائكة السماء الرابعة حسب هذا الخبر تفقد هذه التمثلات الرمزية نجاعتها وتبدو عاجزة على احتواء متصور الملائكة لأنّه يفيض عليها ويتجاوزها. فبدت هذه التمثلات الحيوانيّة رغم المبالغة في تقديمهما قاصرة عن التعبير بشكل لائق عن الملائكة وعاجزة عن استقصاء جميع الدلالات الرمزيّة المرتبطة بها، لذلك بدت مخلوقات "لا يشبهها شيء من الذين مروا بهم قبلهم". إنّها إذن مخلوقات بلا شبه وبلا نظير ، فبدا من المستحيل تقريب صورتها أو وصفها لأنّ تقنية التشبيه هي الكفيلة بتحويل المجهول إلى معلوم، فإذا ما فقد المشبه به اندكّت أركان عملية التشبيه وتقوضت وتعسر إنتاج المعرفة.

يدل حينئذ العجز عن إيجاد شبيه للملائكة عن مأزق معرفيّ. فمعطيات التجربة الواقعيّة لا تستطيع في مثل هذه الحالة أن تسعف المخيلة الدينيّة بأدوات التمثيل. والملائكة متصور معقد ليس له مقابل مادي ومعين في الحياة الدنيوية. لذلك بدت كلّ أنماط التجسيد السابقة عاجزة عن إيفائه حقّه ومقصّرة في استغراق جميع دلالاته الدينيّة والرمزيّة. ويتوغّل الخبر في إجلاء هذا المأزق المعرفي نظرا إلى صعوبة تمثيل الملائكة في صورة بعينها. وهذا موسى لم يقو على رؤية ملائكة السماء الخامسة "ولم يستطع أن يتبعهم طرفه". فتقطعت أسباب الهيمنة على هذا التجلي وصار خارج نطاق الإدراك بصفة كليّة . لقد استعاد هذا المخلوق صفة الغموض والانحجاب في ظلّ افتقار المعرفة البشريّة لوسائل تسمح بالتعبير عنه وتمكن من وصفه فيفهم ويتمثل.

إنّ عجز موسى عن رؤية الملائكة يعلّل بشدّة إبهارها النوراني في الخبر، ولكنه يدل من

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 16ص 52.

ناحية تأويليّة على وضعيّة استعصت فيها السيطرة على هذا المتصور نظرا إلى عدم تناسق الأطر المعرفيّة الذهنيّة المتاحة مع طبيعة الملائكة. غير أنّ المتخيّل الديني سرعان ما حاول تجاوز هذه الوضعيّة المحرجة وأعاد شحذ أدواته بهدف الاقتراب قدر الإمكان من إنتاج صورة تنسجم وإن جزئيا مع حقيقة متصور الملائكة المعقدة، فاستدعى الطبري في هذا الخبر جلّ الرموز الدينيّة وكدّسها تكديسا، وربط بين المتناقض منها، فجعل الملك مثلا قسمة بين النار والثلج. ولا شكّ في أنّ اجتماع المتناقضات في مخلوق واحد يطمح إلى تمثيله في صورة المطلق. ووحده المطلق يقتدر على استيعاب الحرّ والبرد والثلج والنار في آن واحد لتمكنه من الاستغراق. كما اعتصرت التجليات الحيوانيّة التي توزعت على ملائكة السماوات الدنيا واختصرها الطبري لمّا عسر التمثيل في صورة الملك الواحد ذي الوجوه الأربعة. وإذا كان تكثيف الصور والرموز وتكديسها لا يسمح باقتراح متصور متناسق للملائكة فإنّه يدلّ على رغبة في مواجهة مشكل تمثيل هذه المخلوقات واستعصائها على أدوات المعرفة البشريّة وأطرها الذهنيّة البسيطة من أجل تقريب هذه المتصورات قدر الإمكان من أذهان الناس.

خاتمة الفصل

لقد عقدنا هذا الفصل للنظر في كيفيات تمثيل الملائكة والانتقال بها من الجوهر المجرّد المجهول والمتعالي إلى الحقيقة الماثلة في التجربة البشرية المتاحة إلى الحواس. وانطلقنا من اعتبار هذا التحول في كيفيّة التعامل مع الملائكة ضرورة فرضتها حاجة العاطفة الدينيّة إلى التعامل مع متصورات مفهومة ومعروفة يمكن الهيمنة عليها معرفيا ويمكن التعامل معها، مادام وجودها في الحياة الدنيوية ممكنا ومتاحا. فالعقل الديني لا يطمئن إلاّ للظاهر والمباشر. وهو لا يتوانى عن تحويل المتصورات البعيدة والموغلة في التجريد إلى صور تلونها المخيلة الدينية بألوان حسيّة ماديّة تيسر إدراكها وفهمها. ومن ثم تحولت الملائكة، وهي الجواهر المجردة عن الجسمية في الأصل، إلى مخلوقات ماديّة تتخذ هيئات بشريّة أو حيوانية أو تتجلّى في بعض الظواهر الطبيعيّة. ولقد لاحظنا أنّ هذه الصور تبلغ حدود التقمص، فهي ليست مجرّد قناع خارجي يوضع لحجب الجوهر المقدّس، إنّما تستعير الملائكة من صورة البشر أو من صورة الحيوانات أو من قوى الطبيعة أدق تفاصيلها وجميع جزئياتها. وهي تستعين بجميع عناصر الثقافة البشريّة ومكوناتها الماديّة. فقد كانت ثقافة المفسر المعبر عن تصورات المجموعة رافدا هاما من روافد تكوين هذه الصور والتمثلات. ولكن هذه الصور التي تتجلى الملائكة من خلالها كثيرا ما حرصت على الانفصال عن المعهود والمألوف، فأُعملت فيها أدوات المبالغة والتضخيم، وانتهى الأمر إلى إنتاج صور متوغلة في عالم العجيب والغريب حتى تليق الصورة بهذه المخلوقات المقدّسة.

الفصل الثاني: تمثيل الشياطين والجن

يعتبر الشيطان في التصور الإسلامي مصدر الشر وسببه والمسؤول المباشر عن جميع مظاهر الفساد في الكون، لذلك لا بدّ من مقاومته والحذر منه. فهو عدو الناس منذ أن استزلّ آدم وحواء وأهبطهما من الجنّة. ولكي يتمكن العقل الديني من الهيمنة على هذا المخلوق الخطير احتاج أن يموضعه في الخارج، وأن يجعله على هيئة شيء من الأشياء الماثلة في الكون، وذلك في إطار محاولات المتصورات الدينيّة السيطرة على مصدر الشر والفساد. فكان تجسيد الشيطان في عدد من الهيئات البشريّة أو الحيوانيّة حاجة ماسة تسهم في وضع الشيطان داخل إطار يمكّن من السيطرة عليه، وذلك من خلال كشفه للحواس وإظهاره للفكر البشري وتحويله من مخلوق محتجب وخفي ينشط من خلال عدد من الوظائف الجوفيّة الباطنيّة التي لا تدرك إلاّ بعد أن تظهر آثارها الوخيمة إلى مخلوق يقع خارج الإنسان لا داخله، يمكن أن يرى ويسمع ويلمس، وهو ما يجعله مخلوقا مزدوج التمثل نشاطاته باطنية داخلية. ومع ذلك فله تجليات أخرى تسمح بوصفه وتصويره. ويعتبر تجسيم الشيطان في هيئات متنوعة متاحة للحواس البسيطة في تقديرنا محاولة للتخفيف من الذعر الديني الذي تسببه قدرته على التسلل إلى جوف الإنسان والهيمنة عليه من الداخل، وسعيا إلى موضعته في الخارج حتّى تسهل مقاومته ويبرأ الإنسان من شرّ احتوائه.

وعلى أيّة حال فإنّ متصور الشيطان يحتاج إلى المثول في واقع التجربة الماديّة الدنيويّة لا لإثبات وجود الشيطان والاستدلال عليه فذاك من المسلمات، ولكن لإبراز مقدرة هذا المخلوق العجيبة على التنكر ومراوغة المؤمنين والتشكل في هيئات تكسر آفاق توقعاتهم. وتخدم المقدرة على التنكر صورة الشيطان بوصفه داهية ماكرا خبيثا، وتعزز عاطفة الحذر منه والخوف من كيده وتجعل الإنسان المؤمن في حالة يقظة دينيّة مستمرّة، وتدعّم في الوقت نفسه مهارته في الإغواء والإغراء. وإذا كانت سمة التقلب في وجوه ألف من خصائص الشيطان في الإسلام وفي الديانات التوحيدية فإنّها كانت من قبل صفة من صفات الأرباب ذاتهم[1].

أمّا الجنّ فهم بدورهم من المتصورات الدينيّة الغيبيّة التي لا تمتلك ثقلا ماديّا في

[1] - Domenico Bonini, « les langages religieux, Le merveilleux », dans , *Encyclopédie des religions*, tome II, p2185.

الواقع الحسي، إنّما هي حقائق مجرّدة عن الجسميّة ابتكرها العقل الديني قبل الإسلام وبوأها منزلة من عالم المقدّس عالية، فنسجت حول هذه المخلوقات ذات الجوهر المجرّد أدبيات كثيرة في وصف هيئاتها وأشكالها التي تظهر بها والصور التي تختفي خلفها، لأنّ تجسيم هذه الوسائط الدينيّة المقدّسة حاجة دينيّة وفكريّة وأنثروبولوجية تيسر التعامل معها وتسهم في ترسيخها في الوجدان الديني.

1 . تجليات الشيطان:

1. 1 تجليات الشيطان انطلاقا من النص القرآني:

لقد أشار القرآن في آيات صريحة إلى أنّ الله خلق الشيطان من نار[1]، فوفّر بذلك لهذا المتصوّر الديني قاعا وجوديّا مادّيا يسمح له بالظهور والتجلّي، ويجعل منه مخلوقا متاحا للحواس وللمعرفة البشريّة، ومكن المخيلة من أساس مشروع تبني في ضوئه للشيطان صورا شتى تمثله وتجسده، فكان من الطبيعي تبعا لذلك أن يتمثل الشيطان بوصفه حقيقة متجسمة وواقعا مادّيا ملموسا. وإذا كان القرآن قد أتاح للشيطان أساسا مادّيا ناريّا طاقيّا يخوّل للمخيّلة البشريّة التفنن في تصويره وتمثيله فإنّه لم يمكّن متصور الملائكة من هذا الأساس، إذ لم يذكر مادّة خلقها مطلقا، بل إنّه أكّد في آيات كثيرة على امتناع ظهورها في هيئتها التي خلقت عليها فذاك سر احتفظ به الربّ لنفسه واختصّ به.

ورغم أنّ أصل الشيطان في القرآن يعود إلى جوهر ناريّ فإننا لم نلاحظ استثمار هذا الرمز أو هذه المادة أثناء الحديث عنه أو خلال وصف وظائفه أو نشاطاته. إذ لم يشر النصّ القرآنيّ إلى كيفيّة تجلّيه أو هيئة ظهوره، ولم يقدّم أي مقترح في شأن الهيئات التي يظهر فيها، في حين أكّد على كيفيّة تلاعبه بالمشاعر الدينيّة، ووصف طرق أدائه لوظيفة الغواية والإفساد. لذلك تجلّى حضور الشيطان في النصّ القرآني من خلال الأثر الذي يتركه و الخراب الذي يتسبب فيه أو الأذى الذي يلحقه بالبشر.

لم يقترح القرآن للشيطان تمثلا واضحا ، فتعهّد تفسير القرآن بإنجاز هذه المهمّة، وحوّل الشيطان من متصوّر غامض لا يدرك ولا يستشف وجوده إلاّ من خلال الأثر الذي يبقيه بعد إنجاز مهامه المخربة إلى متصوّر قابل للتجسّد في ذاته، يتخذ هيئات حيوانيّة وأخرى بشريّة. وهو ما من شأنه أن يمكن العقل البشري من الهيمنة عليه هيمنة مطلقة إذ يجعله

---

[1]- الأعراف 12/7 ص 76/38..

متاحا للحواس ممكن الإدراك قابلا للظهور والتمثل، يمكن وصفه والتعبير عنه دون عنت كبير، فيفارق الشيطان حينها حقيقته المجردة بوصفه مجرّد متصوّر ذهني ليتحوّل إلى مخلوق مجسّم له ثقله المادي وحضوره الذي يخترق الوجود ويتحقق داخل التجربة البشريّة.

إنّ الطبري في جامع البيان يقدّم مقترحات كثيرة تدلّ على كيفيات متنوعة تصورت من خلالها المخيلة الجماعيّة الشيطان. ورغم قابليّة هذه الكيفيات للجمع والإحصاء فإنّ الطبري يشير في تأويله للاستعاذة أن الشيطان يمكن أن يتمثل في جميع الهيئات ويمكن أن يتخذ جميع الصور، مما يجعله قابلا للحلول لا في صورة بعينها بل في مطلق الصور. وقد تجلّى ذلك في تعريفه لكلمة الشيطان إذ قال:" والشيطان في كلام العرب كلّ متمرّد من الإنس والجنّ والدواب وكلّ شيء "[1]. الشيطان إذن هو المتمرّد مطلقا بقطع النظر عن جنسه أو عن حقيقته الأنطولوجيّة، وبذلك لا تتحدّد تمثلاته وصوره في ضوء خصائص ومعطيات مادية خارجية، بل في ضوء السلوك، وفي ضوء العلاقة بعالم الإيمان. وعلى هذا الأساس فكلّ متمرّد وكلّ خارج عن مجال المشروعيّة الدينيّة هو بالضرورة شيطان بصرف النظر عن الشكل الذي يتمظهر من خلاله. وبقدر ما يعطي هذا التصور للمخيلة الدينيّة حرية في تمثيل هذا المخلوق فتبدع في تمثيله بلا قيد وبلا شرط فإنّها تمنع في الوقت نفسه العقل الديني من حصر الشيطان في صورة واحدة نمطية تدرجه ضمن خانة معينة من الموجودات الماديّة الحسيّة، لذلك يظل متصور الشيطان وفق هذه الرؤية التي اقترحها الطبري مستعصيا عن جميع أشكال التصنيف، وبالتالي مستعصيا عن جميع أشكال الرقابة، فهو موجود في كلّ مكان وفي كلّ شيء.

وقد استدلّ الطبري على وقوع الشيطان وتجسده في مطلق الصور برواية تقص خبر عمر بن الخطاب مع برذون. قال أبو جعفر:" قال عمر بن الخطاب رحمة الله عليه: وركب برذونا فجعل يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد إلاّ تبخترا، فنزل عنه وقال : ما حملتموني إلاّ على شيطان ما نزلت عنه حتّى أنكرت نفسي"[2]. إنّ البرذون الذي كان مطيّة الأنبياء والمصطفين وكان من جنس البراق الذي اخترق بالنبي محمّد الفضاء وبلغ به السماء ليس بمحصّن من الشيطنة، إذ ليس من العصي على الشيطان ذي الوجوه الألف أن يتلبّس به ويستعير صورته ويتنكر في هيئته. ولا تفتضح عمليّة التنكر إلاّ بإظهار التمرد والعصيان، فهما الدليل على حلول الشيطان في هيئة غيره، وهما اللذان نبّها عمر بن الخطاب إلى أنّ المطيّة التي يركب

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص 76.

[2]- المصدر نفسه، مج 1 ص 76.

ليست غير شيطان. إنّ قابليّة متصوّر الشيطان قابليّة لا مشروطة للتشكل في جميع الصور والهيئات. وغياب الممنوعات العقديّة التي تقنن صوره وتجلياته معطى أساسيّ وفّر للمخيّلة الدينيّة شروط الإبداع والتفنن في صياغة صورة هذا المخلوق وتمثيلها.

ومع ذلك فإنّ تفسير الطبري "جامع البيان في تأويل القرآن" لم يتوغل في تمثيل هذا المتصور ولم يفض، بل إنّه تقشف غاية التقشف واكتفى بتمثيل الشيطان في نمطين، فقدّم تمثيلا بشريّا تجلّى فيه الشيطان في هيئة آدميّة، وقدّم تمثيلا حيوانيّا كانت الحيّة مضمونه الأساسي. وتبدو هذه الصور والهيئات التي اقترحها الطبري قليلة العدد وفقيرة إلى حدّ ما قياسا بما تضمنته أصناف التأليف الديني الأخرى مثل الحديث النبوي، أو بما أنتجته الثقافة الدينيّة الشعبيّة. ولعلّ هذا التقشف يردّ إلى التزام الطبري بالحدود المعرفيّة التي فرضتها عليه مهمّة التفسير داخل مؤسسة دينيّة عالمة وتحت إشرافها، لذلك فإنّ تفادي تنويع طرق تمثيل الشيطان مندرج في إطار استراتيجيّة الإعراض عن تصورات العامة ومنتجاتهم الدينيّة.

لقد جارى تفسير الطبري منهج النصّ القرآني في التعبير عن الحضور الشيطاني، فقد اقترن ذكر الشيطان في جلّ الآيات بالوظائف والأنشطة المختلفة التي يؤديها من أجل إرباك عالم الإيمان وتشويش الثقة في الله، وارتبط حضوره بالفتنة والغواية والخوف والغرور والنسيان، وتجلّى حضوره الكثيف من خلال نتائج وظائفه وتبعاتها لا في ذاته. وبما أن الطبري يعتبر الشيطان حاضرا من خلال وظائفه فإنّه قدّم تصورا لا يجعله عنصرا يقع في الخارج أي خارج الذات البشريّة بما أنّه موضوع نشاطاته ومحور وظائفه، إنما الشيطان متصور باطني يقع داخل النفس الإنسانيّة ويقيم فيها ويتسرب في جميع مسارب جسدها. إنّ الشيطان وفق هذا التمثيل لا يمتلك قاعا وجوديّا ماديّا ولا حقيقة مستقلّة بنفسها، إنّما هو متصور باطني لا وجود له إلاّ في جوف الإنسان المظلم. وقد تجلّى هذا النمط في التمثيل من خلال خبر أورده الطبري في سياق تأويل الآية 24 من سورة محمّد إذ قال:" ما من أحد إلاّ وله أربع أعين عينان في وجه لمعيشته وعينان في قلبه، وما من أحد إلاّ وله شيطان متبطن فقار ظهره عاطف عنقه على عنقه فاغر فاه إلى ثمرة قلبه"[1].

ليس للشيطان إذن حقيقة خارج الجسد البشري فهي مستقره وموطنه ومجال نشاطه. وهو زيادة على ذلك لا يتسلط على الفرد بوصفه قوّة خارجيّة، إنّما هو مخلوق متلبس بالإنسان لا تدرك حقيقته في ذاته إنّما تدرك من خلال هيمنته على النفس التي يستقر في

---

[1]- المصدر نفسه، مج 11ص 321 .

جوفها ويعمرها. ورغم تلبس الشيطاني بالبشري وقدرة هذا التصور على إجلاء قدرة الشيطان على التأثير في بني آدم فإنّ المخيلة الدينيّة لم تقنع بهذا التمثل فأنتجت أنماطا أخرى أسهمت بقدر كبير في توضيح صورة الشيطان وساعدت على تجسيدها ، من أهم أنظمة التمثيل نذكر التمثيل البشري.

1 .2 التمثيل البشري:

لقد تصورت مخيلة المسلمين الدينيّة الشيطان في هيئة آدميّة[1] ، واتخذت من صورهم وأجسادهم ووجوههم وأثوابهم وأدواتهم قناعا يستر به جوهره، ويتخفّى من خلاله، لأنّ الجهل بحقيقته شرط من شروط إنجاح مهامه. ولذلك كثيرا ما صورته القصص والأخبار بوصفه مخلوقا قادرا على فنون التنكر بمهارة فائقة إلى درجة لا تسمح بتسلل الشكّ في حقيقته حتّى أثناء تجليه للأنبياء. فقد اتخذ إبليس في قصّة أيوب وقد أحكم التنكر صورة المعلم الذي كان يعلم أبناءه الحكمة من بعد أن تسلط على ولده ودكّ عليهم قصرهم فأرداهم جميعا قتلى. انطلق إبليس إلى أيوب معظما عليه المصيبة "متمثلا بالمعلم الذي كان يعلم أبناءه الحكمة وهو جريح مشدوخ الوجه، يسيل دمه ودماغه متغير لا يكاد يعرف من شدّة التغيير والمثلة التي جاء متمثلا فيها "[2]. فانطلت حيلته على أيوب وهاله حاله لمّا نظر إليه ولم ينتبه إلى جوهر هذا الشيخ الشيطاني. لم يكتف الشيطان بالتمثل في هيئة معلّم أبناء أيوب إنّما تقمص أيضا حالة الجريح المصاب بفعل دمار البنيان حتى يحيط مهمّة الغواية بشرط التستر، وهو شرط أساسي يضمن له نجاح مساعيه بمقدار كبير.

إنّ تجلّي الشيطان في صور مختلفة وضعيّة ضروريّة، لأنّها تضمن لنشاطاته ظروفا تهيئ لها النجاح، فافتضاح الجوهر الشيطاني وانكشافه لكلّ مبتلى يفقد الاختبار جدواه ويسهّل تجاوز الوسوسة ويعري نوايا هذا المخلوق الخبيثة منذ البداية. لذلك كان تستر الشيطان بأقنعة شتّى عنصرا ضروريّا يجعل تسلطه على البشر ووضع اعتقاداتهم على محك الامتحان تسلطا موضوعيّا.

لقد تمثلت المخيلة الدينيّة الإسلاميّة الشيطان بوصفه صورة بشريّة وأكسته ثوب الآدمية، فتحوّل من مخلوق مفارق إلى مخلوق ذي ثقل مادي. ويجعل هذا الثقل المادي الشيطان متصورا دينيا متجسدا داخل التجربة البشرية قابلا للتحيز يقع في المكان ويتنزل في

---

[1]- محمّد عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج2 ص69.

[2]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 9ص 57 .

الزمان ويتحوّل إلى حقيقة مرئيّة ومحسوسة يمكن أن تبسط عليه الحواس سطوتها، فتسيطر عليه ويتحوّل إلى موضوع يتقبله الإدراك العام والبسيط والمشترك في سلاسة بما أنّه قابل للرؤية وللسمع وللتمثل، وبما أنّه يمتلك قاعا ماديا وثقلا حسيا يجعله جزءا من الواقع وإن كان جوهره مفارقا علويّا سماويّا. فهذا الجوهر المجرّد يظل مبهما وغامضا ما لم يتقمص هيئة تدل على حضوره الدائم مثل هيئة الجسد. إنّ متصور الشيطان في حدّ ذاته يبدو أقل وضوحا من المتصورات التي جسدته وظهر من خلالها، لأنّها تستعين في إنتاج الصور بعناصر ماديّة حسيّة تسهم إسهاما فعليّا في نقل الشيطان بوصفه فكرة مجرّدة صعبة الإدراك إلى وجود مادي ظاهر في متناول أدوات الفكر البشري.

1. 2. 1 الشيطان في صورة الشيخ النجدي:

تظهر تجليات الشيطان في صورة آدميّة من خلال أمثلة عديدة في تفسير الطبري. فقد تجسد في هيئة رجل من أهل نجد دخل على أشراف قريش وقد اجتمعوا في دار الندوة يرون أمر النبي محمّد ويكيدون له المكائد، "فلما أنكروه قالوا: من أنت؟ وقالوا: والله ما كلّ قومنا أعلمناهم مجلسنا هذا قال: أنا رجل من أهل نجد أسمع من حديثكم وأشير عليكم فاستحيوا فخلّوا عنه"[1]. ليس الشيطان رجلا من الناس فحسب، بل إنّه رجل ينتسب إلى منطقة معروفة من شبه الجزيرة العربيّة ذات صيت ذائع، يشارك قريشا وأهلها نفس الأطر الفكريّة والثقافيّة والاجتماعيّة، ويتقاسم معها ذات الهواجس ويخشى جانب النبي الجديد خشية قومه منه. إنّ هذا التمثل للشيطان في صورة رجل نجدي يحاول إلى حدّ كبير تقريب هذا المتصور الديني من عالم متقبليه الثقافي، فنسجت له صورة تنسجم مع تطلعاتهم وتساير المألوف ليقترب هذا المتصور الديني الغيبي من إدراك الناس. كما أنّ تجسيد الشيطان على هذه الهيئة المتلبسة بالقناع البشري بل بشخصية عربيّة نجديّة عاديّة تهدف من ناحية أخرى إلى إبراز قدرة هذا المخلوق على المغالطة. فهو بارع في حجب جوهره، قادر على التخفي داخل أقنعة توهم بأنّه بشر حقيقي وتحجب أصله الشيطاني. لذلك وإحكاما للإيهام والمغالطة لم يتجل الشيطان في صورة تثير شكوك القرشيين إنّما تجلّى في صورة قريبة من توقعاتهم وشديدة الشبه بهم. ويبدو أنّ اندساس الشيطان بين سادة قريش يؤدي ضمنيا إلى شيطنة هذه المجموعة، ويعقد ضربا من التواطؤ والتحالف بينهما ، ويوحد هاتين القوتين المتباينتين في أصلهما الأنطولوجي

[1]- المصدر نفسه، مج 6 ص 227 .

المتفقتين في المصالح والأهداف، فلا يبدو الشيطان نافرا عن المجموعة القرشية، بل يبدو منصهرا ضمنها منسجما مع نواياها، مستجيبا وهو يقترح الخطط لاغتيال محمّد مع الأطر القيمية القبليّة التي تنضوي ضمنها قبيلة قريش. فشكل الشيطان وهو يتقمص شخصية الشيخ النجدي حزبا واحدا يوحد بين طرفيه منطق التحالف بحكم اشتراك المصالح.

1 .2 .2 الشيطان في صورة سراقة بن مالك الكناني:

تجلّى إبليس في جلّ الأخبار التي ساقها الطبري في غزوة بدر في هيئة سراقة بن مالك بن جغشم الكناني الشاعر[1]. تبدّى إبليس في صورة سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي وكان من أشراف بني كنانة وقال لقريش مشجعا إياهم على قتال المسلمين يوم بدر بلسان شيطاني:" أنا جار لكم من أن تأتيكم كنانة من خلفكم بشيء تكرهونه فخرجوا سراعا"[2]. كما أظهرت الأخبار التي أوردها الطبري إبليس في هيئة هذا الرجل ممتطيا فرسه متأهبا لنجدة قريش متحمسا لمساندتها.

إنّ هذه الطريقة في تمثيل الشيطان لا تدخر وسيلة من أجل تقريبه من الواقع الاجتماعي المعيش. فها هو الخبر يشير إليه محددا بواسطة العلمية، يتكلّم ويجادل ويغيث فريقه ويمتطي مطايا العرب آنذاك، ولا يكاد يختلف عن البشر الحقيقيين إلاّ بجوهره الشيطاني. ويبدو أنّ هذا النمط من التمثيل القائم على تجسيد الشيطان في صورة بشر بعينه تمنح هذا المخلوق قدرا كبيرا من الديناميكية ومن القدرة على الحركة في المكان وعلى تحقيق وظائفه من خلال الأقوال أو من خلال الأفعال، وذلك بفضل ما تتيحه له صورة البشر من طاقات وإمكانيات متنوعة. إنّ التمثيل في جسد أدمي يسمح لمتصور الشيطان بالتحرر حرية كاملة، لأنّه يقدره على الحركة وعلى الكلام ويملّكه كلّ الحواس ويجعله مخلوقا عاقلا. هذا إضافة إلى أنّه يسهّل أمر تقبله بين الناس ويحجب بكفاءة عالية حقيقته ويعطيه ثقلا وتماسكا ووجودا حيا ونشيطا في العالم الدنيوي. ولعل جميع هذه الأسباب هي التي جعلت تجسيد الشيطان في صورة بشر نمطا من أنماط تمثيل هذا المتصور الديني المتواترة في تفسير الطبري.

وينسجم تجسيد الشيطان على هذا النحو مع القاع المادي الذي وفرته الآيات القرآنيّة المشيرة إلى خلقه من عنصر النار. فهي آيات تمنحه وجودا حسيّا. وهو ينسجم من ناحية أخرى مع أخبار جاءت في ذكر خلقه وأكّدت أنّ الشيطان مخلوق ركّب الله فيه ما ركّب في الإنسان

---

[1]- المصدر نفسه، مج 6 ص 264.

[2]- المصدر نفسه، مج 6 ص 264.

من غرائز. فاحتاج إلى النكاح وإلى الطعام والشراب، وقد قال الطبري :"لإبليس نسل وذرية "[1]، وقال أيضا إنّ " الشياطين يتوالدون كما يتوالد بنو آدم"[2]. وتدل هذه المعطيات على أنّ المتخيل الديني استبطن إلى حدّ كبير تجسيد الشيطان في هيئة بشريّة وترسخت هذه الصورة في تصوراتهم، فتقمص جميع خصائص الجنس البشري، وأسقط عليه هذا النموذج في أدق تفاصيله وفي جميع تجلياته.

1 .2 .3 إسقاط أنموذج القبيلة على عالم الشياطين:

لم تكن صورة الشيطان البشري صورة جامدة، بل كانت صورة حية ومتحركة تستعير من أنظمة الاجتماع البشري ومن أدواتهم الثقافيّة أخص خصوصياتها، تدل على إحكام استعارة القناع البشري لمتصور الشيطان، فقد اتخذت من الثقافة البشرية عدة عناصر لتنسج هذه الصورة. فالمتخيل الديني لا يستطيع إنتاج تمثلاته إلاّ بما توفره له العناصر الماديّة الحافة به والمكونة لعالمه الرمزي، وبما توفر له من أنظمة ومتصورات اجتماعية قائمة. وبناء على هذا الأساس تمثلت المخيلة الدينيّة الإسلاميّة عالم الشياطين بوصفه عالما قائما على تنظيم اجتماعي قبلي، فالقبيلة هي نواته الأساسيّة. وقد زخر تفسير الطبري بالأخبار التي تدل على إسقاط هذا النمط في الاجتماع البشري على متصور الشيطان. فقد روى الطبري وهو يذكر أصل هذه المخلوقات وجذورها فقال:" إنّ إبليس كان من أشراف الملائكة وأكرمهم قبيلة "[3]. وفي رواية أخرى أنّه كان من حيّ يسمونه جنّا[4].

تتمثل متصورات المسلمين الدينيّة عالم الشياطين الغيبي بوصفه شكلا من الانتظام الاجتماعي القبلي، بل وتسقط عليه بعض قيم هذا الشكل الاجتماعي مثل قيمة الشرف وقيمة الكرم [5]، وتستعير منه تسمياته المرتبطة بالخلايا الاجتماعيّة المكونة لأنموذج القبيلة أو المرتبطة بأشكال موسعة منها مثل تسمية السبط وتسمية الحي[6]. ويتعزز هذا التمثيل الذي يستعير نظام القبيلة من خلال إشارة النص القرآني إلى علاقة الولاء التي تجمع الشيطان

---

[1]- المصدر نفسه ، مج 1 ص 264 .
[2]- المصدر نفسه ، مج 1 ص 263 .
[3]- المصدر نفسه، مج 1 ص 262 .
[4]- المصدر نفسه، مج 1 ص 262 .
[5]- المصدر نفسه، مج 1 ص 262 .
[6]- المصدر نفسه، مج 1 ص 262 .

بحزبه، فقد جاء في صورة النساء : "وَمَنْ يَتَخِذْ الشَيْطانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرانًا مُبينًا"[1] . والولاء رابطة من الروابط التي قامت عليها العلاقات القبليّة في شبه الجزيرة العربية واستدعاها القرآن والتفسير من بعد ليبني علاقة الشيطان بالكفرة ويمثلها مستعيرا هذه الروابط التي تقوم على التحالف والموالاة والتي تعد من المواثيق المنظمة للحياة القبلية في الجاهلية[2].

تجعل هذه الوضعية شيطان الإسلام شيطانا قبليا عربيا بدويا إلى حدّ ما، تنسحب عليه منظومة القيم الأخلاقيّة العربيّة القديمة ولا يتمثل إلاّ في حدود الأطر الفكرية والذهنية لمجتمع الصحراء العربي قبل الإسلام، فيلقي ذلك الفضاء الثقافي بضلاله على كيفيّة تمثل هذه المتصورات الدينيّة، ويسمه بطابعه الخاص، ويجعل هذا المنتوج التخييلي شديد الارتباط به دالا عليه دلالة واضحة.

إنّ صميم نشاط المخيلة يتمثل في إنتاج دلالات جديدة من خلال استعمال أنظمة دلاليّة ورمزيّة مألوفة وتعليقها بمتصورات أخرى مغايرة للمعهود. فالتنظيم القبلي شكل اجتماعي مستقر وثابت ومعلوم، إلاّ أنّ إسقاطه على متصورات دينيّة ذات طابع غيبي يغني هذا الشكل من الاجتماع البشري برمزية جديدة ويضفي عليه ضربا من التعالي. وتظهر من خلال عقد هذه العلاقات الجديدة وغير المسبوقة بين عناصر متباينة قدرة المخيلة الدينيّة على الخلق. فهي تمتلك مشروعيّة الجمع بين معطيات ليست من نفس السجل ولا من ذات الطبيعة، لأنّها تتجاوز المواضعات الفكرية والثقافية المعهودة، وتمتلك مشروعية ابتكار علاقات مختلفة بينها، ولأنّها ليست ملزمة بها، بل إنّ صميم نشاطها يتمثل في تجاوز الدلالات الأولى للعناصر والمسميات وكسر قانون المواضعة الاجتماعية والفكرية والثقافيّة وتمكين عناصر صنع الصورة الدالة دلالة أولية ومبدئيّة من معان أخرى من مستوى ثان معولة في ذلك على آليات القلب والتركيب[3]. ولا شكّ في أنّ الجمع بين نمط من أنماط الاجتماع البشري ومتصور الشيطان الغيبي يدلّ أوّلا على أنّ المخيلة الدينيّة لا تنسج عالمها إلاّ بأدوات التجربة البشريّة ومعطياتها الثقافية. ويدل ثانيا على أنّ قدرتها على الإبداع تعود إلى جمعها بين عناصر

1- النساء 119/4.

2- Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus : l'Islam de Mahomet*, pp199-201.

3- Florence Guist desprairies ,*l'imaginaire collectif*, collection sociologie clinique édition érès 2003, p68.

متباينة في الجوهر مما يكسبها دلالات من درجة ثانية تتجاوز المعهود والمألوف. فتحوّل نظام القبيلة تبعا إلى ذلك إلى تنظيم سماوي مقترن بالمقدّس يكتسب قدرا من الإطلاقيّة بحكم انتمائه إلى السماء، والحال أنّه نسبيّ وظرفي وخاص بمجموعة معينة من البشر. كما يجعل الشياطين المجردة عناصر ماثلة في التجربة البشرية، يسهل تمثلها وتسهل السيطرة عليها في حين أنّها مجرّدات بما أنّها مكون من مكونات العالم الغيبي.

إنّ التنظيم القبلي لم يعد يمتلك في عهد الطبري في القرن الهجري الرابع صلابته وأسباب وجوده، فقد تفكك هذا النموذج الاجتماعي في ظل تأسيس الحواضر الكبرى وتشكيل العواصم وامتداد الخلافة العباسية وتنوع النسيج الاجتماعي المنجرّ عن توسع دار الإسلام واندراج أجناس متنوعة تحت رايته . غير أنّ تشكل المتصورات الدينيّة يقوم على ضرب من التراكم التاريخي، فالأخبار التي تمثلت عالم الشياطين بوصفه عالما قبليا رويت على لسان شخصيات عاصرت الرسول وعايشت فترة الإسلام المبكر فعبرت عن تمثلات المسلمين لهذه المخلوقات في تلك الفترة التاريخيّة، وهي فترة ما زالت تعيش بنظام القبيلة وتحترم قيمه وتتمثّل العالم من خلاله. لذلك فإنّ هذا المتصور يعبّر عن طريقة تمثل المسلمين الأوائل للعالم الغيبي فأنتجوا تصورات تتلاءم مع نمط حياتهم بدقّة وتستجيب بمقدار كبير لخصائص العالم البدوي ومبادئه العليا ولمنظومته القيميّة، وهي تدل في نفس الوقت على تثمين عالم القبيلة وتقدير القيم المرتبطة بها فرغم انحسار وجودها الواقعي إلاّ أنّها ظلت حاضرة في مستوى إنتاج الصور والتمثلات الخياليّة، والعلاقة بين عالم الخيال والمنظومات القيم الأثيرة علاقة متينة يؤكدها هذا المثال الذي وقفنا عنده[1].

لقد ورث تفسير الطبري " جامع البيان في تأويل القرآن" هذه المتصورات لأنّها ترجع إلى أحاديث نبوية، أو لأنّها نقلت عن كبار الصحابة ومشاهير المحدثين فحظيت بمقدار من المشروعيّة والقداسة أهّلها لكي تكون جزءا هاما مكونا للنصّ المفسّر. فهي إذن من الموروث

1- « L'inconscient et l'imaginaire sociaux sont aussi des lieux dont disposent les sociétés ou' les éléments reçus du passé sont tenus en réserve de l'histoire. Il servent de faire valoir aux idées, aux représentations et à l'agir de la société qui est toujours en train de les réinterpréter en fonction de ses besoins st de ses conceptions ». Claude Gilliot, aspects de l'imaginaire islamique commun dans le commentaire de Tabari, p11, document en Microforme, dans la bibliothèque de la Sorbonne nouvelle Paris III.

الثقافي الذي يعبر عن متصورات المسلمين الأوائل. أمّا مجتمع القرن الهجري الرابع فقد أنتج بدوره متصورات تنسجم مع واقعه الاجتماعي والثقافي وتدلّ على أطر فكريّة وذهنية تختلف عن أطر القرن الأوّل الهجريّ ، فاقترحت صورة شيطان حضري يقيم في المدينة ويتسلط على الأسواق وينشط فيها، وهي متصورات ظهرت نواها الأولى في تفسير الطبري، ولكنها أعلنت عن نفسها بوضوح في مصنفات التأليف الديني بعد القرن الرابع الهجري وتجلت خاصة في أدب القصاص والمذكرين.

لقد تمثلت مخيلة المسلمين الدينيّة عالم الشياطين بوصفه عالما منتظما تنظيما قبليا، وتفردت بهذا المتصور الذي لا نجد له نظيرا في التجارب الدينيّة الكتابيّة السابقة نظرا إلى أنّها عوّلت في إنتاجه على معطياتها الثقافيّة الخاصة وعلى قيمها الذاتية المتفردة فاختصت بهذا النمط في التمثيل لأنّه يعبر عنها ويدل على قيمها . لقد تصوّر المسلمون الشياطين في صورة بشرية غير أنّ هذه الصورة لم تكن مجرّد قناع جامد ساكن إنّما بلغ التجسيد حدود التقمص للثوب البشري في جميع تجلياته، فكانت هيئة حيّة ونشيطة وهو ما سمح بالتوغل بها في البشريّة من خلال إسقاط العلاقات القائمة بين البشر على هذا العالم الغيبي.

1 .2 .4 إسقاط علاقة السيد بالمسود على تنظيم عالم الشياطين:

أسقطت المخيلة الدينيّة زيادة على تمثيل الشياطين من خلال أنموذج القبيلة بعض العلاقات البشرية على هذه المخلوقات الدينيّة، من ذلك علاقة الرئيس بالمرؤوس أو السيّد بالمسود. فقد تصوّر المسلمون الشياطين بوصفهم عالما يقوم على ضرب من العلاقات التسلطية. وهو ضرب من النماذج المعروفة في التجمعات البشريّة مطلقا، إذ يتكرّر في علاقة الأب بابنه، وفي علاقة رب العمل بمؤجره، وفي علاقة السيّد بخدمه، وفي غير ذلك من الروابط الإنسانيّة. تظهر الكثير من الأخبار إبليس بوصفه سيدا يترأس سائر الشياطين، يأمرهم فيطيعون لأنّه يتفوق عليهم بالمنزلة وشرف الأصل[1]. كما يتفوّق عليهم لأنّه الأب وهم الذريّة، وقد تجلت هذه العلاقة، أي أبوّة إبليس لغيره من الشياطين من خلال الآية 50 من سورة الكهف. إذ جاء فيها :" وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اُسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إلاّ إبْليسَ كَانَ مِنَ الجِنِ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَخِذُونَهُ وَذُرِيَتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُوني وَهُمْ لَكُمْ عَدُوُ بِئْسَ للظالِمِينَ بَدَلا "[2].

إنّ هذه الآية تبوئ إبليس مرتبة يعلو بها على غيره من الشياطين وتفوقه عليهم، ولقد

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص 262.

[2]- الكهف 18 /50.

توسّع تفسير الطبري في إبراز مظاهر هذه السيادة وهذا التفوق فقال واصفا منزلة إبليس قبل خلق آدم:" كان إبليس رئيس ملائكة سماء الدنيا"[1] ، ويبدو أنّه نال مرتبة الرئاسة لأنه كان من أشدّ الملائكة اجتهادا وأكثرهم علما[2]. والمخيلة الدينيّة لا تكتفي بإسقاط هذه العلاقة العموديّة بين إبليس وباقي الشياطين فحسب إنّما تعللها بأسباب معقولة ومنطقيّة. إنّ الأخبار المتعلقة بالشيطان في تفسير الطبري كثيرا ما عمدت إلى إجراء هذه العلاقة العمودية التسلطية التي تفوق إبليس على غيره من بني جنسه وذلك من خلال تمثيلها واختلاق الوضعيات التي تساعد على إجلائها. وقد تحقق ذلك في قصّة النبيّ أيوب إذ سلّط الله عليه إبليس فاستنفر لذلك جنوده في اجتماع ترأّسه وتفرّد فيه بسلطة القرار، والقرار اختصاص من اختصاصات السادة والرؤساء، أمّا التنفيذ فمن شأن الخدم والمعاونين. روى الطبري عن وهب بن منبّه أنّ الله سلّط إبليس على مال أيوب " فانقض عدوّ الله حتّى وقع على الأرض. ثم جمع عفاريت الشياطين وعظماءهم"[3] وقال لهم: " ماذا عندكم من القوة والمعرفة؟ فإني قد سلطت على مال أيوب، فهي المصيبة الفادحة والفتنة التي لا يصبر عليها الرجال. قال عفريت من الشياطين: أعطيت من القوة ما إذا شئت تحولت إعصارا من نار فأحرقت كلّ شيء آتي عليه فقال له إبليس: فأت الإبل ورعاتها فانطلق يؤم الإبل"[4].

إنّ جميع تفاصيل هذا الخبر تظهر إبليس في هيئة الزعيم الذي يحف به أعوانه يعرضون عليه مهاراتهم وقدراتهم حتى ينالوا فرصة خدمته ويحظوا بتقديره ورضاه. وفعلا يعرض أحد عفاريت الشيطان ما أوتي من قدرة، ولكنه لا ينصرف إلى مهمة إحراق ثروة أيوب إلاّ بإذن من سيده إبليس، فهو الذي قرر إناطة هذه المهمة بعهدته وذلك بوصفه سيّدا ورئيسا. وإبليس لا يمارس مهمة الابتلاء بنفسه، إنما يسخر لذلك أعوانه، لأنّ الزعامة تقتضي التنزه على مثل هذه المشاغل البسيطة، فهي تتحقق من خلال الخدم ويكتفي الزعيم أو السيد بمهمة الإشراف. ولكن يختص إبليس في مقابل ذلك بالشاق من المهام التي تستدعي سعة الحيلة وشدة الدهاء، فقد دفع بأعوانه إلى إلحاق الضرر الماديّ بأيوب، ولكنه اختص بوظيفة الوسوسة حتى يقلب أمن هذا النبي هلعا وإيمانه شكا ويقينه ريبة. يتفرّد إبليس بهذه المهمة من

[1]– الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1 ص 262.

[2]– المصدر نفسه، مج 1 ص 262.

[3]– المصدر نفسه، مج 9 ، ص ص 55 . 56 .

[4]– المصدر نفسه ، مج 9 ، ص 56.

دون سائر الشياطين، بالتسلط على نفس النبي، فيبدو مخلوقا نشيطا حركيا، ويحفظ لنفسه أيضا وضعية الزعيم الذي لا ينشغل بصغار الأمور، إنما يكرس معارفه ودهاءه للخطير العسير منها، فمن الواضح أن لا طاقة لأعوانه على قوتهم بمثل هذه الوظائف التي تتطلب طاقات ذهنية من نوع خاص.

ويتجلّى إسقاط علاقة السيّد بالمسود من خلال نماذج أخرى احتضنها تفسير الطبري من شأنها أن تؤكّد حاجة المتخيل الديني إلى ضروب من العلاقات الإنسانيّة في عملية بناء متصوراتها حول عناصر من العالم الغيبي. تشهد قصّة منع السماء عن الشياطين في تفسير الطبري بتوظيف العلاقة العمودية التسلطية في تمثيل كيفيّة انتظام العالم الشيطاني، فقد أسهمت بشكل واضح في تقديم صورة إبليس بوصفه الرئيس الذي يقود سائر الشياطين ويهيمن عليهم بحكم امتلاكه لمؤهلات خاصة أهمها اتصافه بقدر هام من المعرفة والذكاء. يشير الخبر إلى أنّ الشياطين كانت تصعد إلى السماء الدنيا تستمع إلى الوحي " فلما بعث النبي صلى الله عليه وسلّم منعوا مقاعدهم، فذكروا ذلك إلى إبليس، ولم تكن النجوم يرمى بها قبل ذلك، فقال لهم إبليس: ما هذا إلاّ لأمر حدث في الأرض، فبعث جنوده فوجدوا رسول الله صلى الله عليه وسلّم قائما يصلي فأتوه فأخبروه فقال: هذا الحدث الذي حدث"[1]. يوفد إبليس إذن جنوده وأعوانه إلى الأرض، في حين يظل هو قائما في السماء لا يبرحها، فتوافيه بأخبار العالم السفلي، فإذا ما طرأ طارئ عرضته عليه حتى تستشيره، فيكلفها بمهام جديدة تهدف إلى الاستقصاء، ثم يقدّم لأعوانه تفسير الطارئ نظرا إلى قدرته الفائقة على ربط الأسباب بالنتائج، وهي قدرة يتفرّد بها عن جنسه . إنّه يمثل في هذا الخبر شدّة الذكاء، فيكتفي بالنشاط الذهني الفكري، أمّا أعوانه فإنهم يبدون أقلّ ذكاء وأدنى قدرة على الفهم منه وأضعف معرفة، ولهذا توكل بعهدتها المهام البسيطة التي لا تحتاج إلى مجهود ذهني. حينئذ تتطابق صورة إبليس مع ما تقتضيه صورة الزعيم في التجربة البشرية مطلقا، وتستجيب لشروطها من حيث الخصائص والملكات والمؤهلات والسلوك. فأسقط هذا النموذج البشري على المخلوق الغيبي، وتلبست سمات هذا بذاك رغم تباين طرفي العلاقة من حيث الجوهر والأصل. وهو تباين لا تكترث له المخيلة الدينيّة، فالجمع بين المتناقضات هو جزء من صميم مهامها.

[1]- المصدر نفسه، مج 10 ، ص 470 .

1. 2. 5 الشياطين جنودا ومقاتلين:

بنى المسلمون صورة لعالم الشياطين استلهموا فيها أنماط انتظامهم الاجتماعية، وبعض نماذج الروابط والعلاقات بينهم، وأكسوا هذه الصورة بعناصر من ثقافتهم المادية. نستدل على ذلك بالصورة التي نسجتها المخيلة الدينيّة للشيطان يوم غزوة بدر. لقد صاغت الأخبار التي أوردها الطبري في شأن هذه الغزوة للشيطان صورة المحارب، بل صورة القائد العسكري يحشد للمعركة جنوده ويستنفرهم للقتال، ويعدهم لمواجهة المسلمين متحالفا في كل هذا مع قريش[1]. وقد وصف الطبري هذا الحضور في رواية عن ابن عباس فقال:" جاء إبليس يوم بدر في جند من الشياطين معه رايته في صورة رجل من بني مدلج، والشيطان في صورة سراقة بن مالك بن جشعم "[2]. ويبدو أنّ النصّ القرآني قد أعطى لهذا النمط من التمثيل أسباب وجوده وذلك في الآيتين 94 و95 من سورة الشعراء فقد جاء فيها :" فَكَبْكَبُوا فِيها هُمْ والغَاوُونَ وجُنودُ إبْليسَ أَجْمَعُونَ".

إنّ تمثيل إبليس في صورة المقاتل المدجج بالسلاح الملتف بأعوانه، وإرساءَ علاقة العداوة بينه وبين النفس البشريّة مطلقا يدفع المخيلة الدينيّة إلى تمثيل الحياة الدنيويّة بوصفها صراعا دائما بين عالم الكفر وعالم الإيمان، يقوم على تنازع شديد بين القوى الشيطانيّة والقوى الدينيّة المؤمنة[3]. وهي تصورات تسمح من ناحية نظريّة بالاتساع لمنتجات العقائد الثنوية فتتسلل إلى المتصورات الإسلاميّة، بما أنّ الديانات الثنوية عموما عقائد ترى الكون حلبة صراع دائم بين قوى الخير والحق والإيمان ضد القوى الشريرة المخربة الكاذبة. ولا شك في أنّ لمتصورات الديانات الثنوية فتنتها وقدرتها الفائقة على الإغراء، لأنّها تقوم على تصنيف بسيط وواضح للكون وتختزله في خانتين متفاصلتين ماهية وأصلا وتمظهرا وترتكز على إظهار التناقضات التي يقوم عليها الكون في أنساق رمزية منمطة إلى حدّ بعيد[4]. ورغم إغراء هذه العقائد التي لم تكن بمنأى عن الإسلام ورغم اتساع تأثيرها في التجارب الدينية المحاذية لها فإنّ الشيطان لم يظهر في تفسير الطبري إلاّ بصفته مخلوقا. وهو رغم قدراته الفائقة لا

---

[1]- المصدر نفسه، مج 6، ص 264 .

[2]- المصدر نفسه،، مج 6، ص 264.

Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus : l'Islam de Mahomet*, pp199-200.-[3]

Simone Pétrement, article « Dualisme », dans Encyclopédia Universalis, corpus 7. -[4] Paris 1990, pp728-731.

يعدو أن يكون وسيلة من الوسائل التي أوجدها الله في الكون لتنفيذ جزء من مخططاته. فالشيطان لم يمثل مطلقا بوصفه قوة دينية مستقلة بذاتها تعارض الله أو تنفصل عنه بأي شكل من الأشكال، بل تعهدت جلّ الأخبار المتصلة بهذا المتصور الديني بإبراز مخلوقيته وتبعيته لربه، فلم يرق إلى مستوى الرب الضديد.

1 .3 تمثيل الشيطان الحيواني:

لقد تمثلت المخيلة الدينيّة الإسلاميّة الشياطين في صورة بشر، وأسقطت عليهم جوانب كثيرة من العلاقات البشرية ومن ثقافتهم. ولكنها تصورت الشياطين في صورة حيوان، فاستجاب المتخيل الإسلامي لنموذج كوني، يربط المخلوقات الشريرة والأرواح الخبيثة والشياطين بتجليات حيوانيّة[1]. وقد شحن هذا الاقتران الرمزي عالم الحيوان بمدلولات سلبية، وربط بين الشر طبيعيا كان أو أخلاقيا بحيوانات بدت مهيبة الجانب في نظر منتجي هذه التصورات[2]. ويشهد التراث الديني الرافدي والفارسي والمصري الفرعوني على عراقة تمثيل قوى الشر في صورة الحيوان مطلقا، وفي صورة الحيّة على وجه التحديد[3].

كانت الحيّة المضمون الأساسي للتمثّل الحيواني في تفسير الطبري، فاقترنت بالشيطان وكادت تكافئه رغم أنّها لا تعدو أن تكون مجرّد عبارة رمزيّة واستعاريّة تدل عليه، ولكنها لا تتساوى معه في الذات. لقد اكتفى الطبري في "جامع البيان" بإجلاء الشيطان في صورة الحيّة، في حين اتخذ الشيطان في غير هذا المصنف وفي غير هذا الضرب من التأليف الديني هيئات حيوانيّة أخرى كثيرة. وارتبط تجسيم الشيطان في صورة حيّة بصفة أساسيّة بقصّة إغواء آدم. فقد كانت الحيلةَ الفنيّة التي ابتكرها التفسير لتعليل وجود الشيطان في الجنة من بعد أن طرد منها في قصّة الهبوط الفردي[4].

لا يفسّر القرآن كيفيّة نفاذ الشيطان إلى آدم وحوّاء في الجنّة من بعد أن خرج منها مدحورا لمّا رفض السجود لآدم ولا يذكر الحيّة مطلقا[5]، ولكنّ التفسير تدارك هذا المأزق وصنع

1- محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب*، ج2 ص 68.

2 - Gilbert Durand, les structures anthropologiques de l'imaginaire, pp 88-89.

3- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, pp11-12.

4- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص 93-96.

5- محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب*، ج1 ص316.

شخصية الحيّة. لقد ظهر الشيطان لحواء في هيئة حيّة، لبس قناعها أو استقرّ في جوفها ثمّ تسلّل إلى الجنة. حدّث ابن عبّاس قال: إنّ عدوّ الله إبليس عرض نفسه على دوابّ الأرض أيّها يحمله حتّى يدخل الجنّة معها ويكلّم آدم وزوجته، فكلّ الدوابّ أبى ذلك عليه حتّى كلّم الحيّة فقال لها:أمنعك من ابن آدم فأنت في ذمّتي إن أنت أدخلتني الجنّة، فجعلته بين نابين من أنيابها ثمّ دخلت به، فكلّمهما من فيها وكانت كاسية تمشي على أربع قوائم فأعراها الله وجعلها تمشي على بطنها"[1].

نافح الطبري على تدخّل الحيّة في القصّة رغم أنّ النصّ القرآنيّ لا يشير إليها مطلقا، وجادل في ذلك ابن إسحاق جدلا شديدا، ذلك أنّ ابن إسحاق أنكر أن تكون الوسوسة في قلب آدم و إغواؤه قد تمّا عن طريق الحيّة التي حوت الشيطان في جوفها، إنّما" خلص إلى آدم وزوجته بسلطانه الذي جعله الله له ليبتلي به آدم وذرّيته، وأنّه يأتي ابن آدم في نومته وفي يقظته وفي كلّ حال من أحواله حتّى يخلص إلى ما أراد منه وحتّى يدعوه إلى المعصية ويوقع في نفسه الشهوة وهو لا يراه"[2]. غير أن الطبري الذي يثق في الثقافة النقليّة لا يجد في التسليم بوجود الحيّة حرجا فقال:" فأماّ سبب وصوله إلى الجنّة حتّى كلّم آدم بعد أن أخرجه الله منها وطرده عنها فليس فيما روى عن ابن عبّاس ووهب بن منبّه في ذلك معنى يجوز لذي فهم مدافعته، إذ كان ذلك قولا لا يدفعه قول ولا خبر يلزم تصديقه من حجّة بخلافه، وهو من الأمور الممكنة، فالقول في ذلك أنّه (الشيطان) وصل إلى خطابهما على ما أخبرنا الله جلّ ثناؤه، وممكنٌ أن يكون وصل إلى ذلك بنحو الذي قاله المتأوّلون ، بل ذلك إن شاء الله كذلك، لتتابع أقوال أهل التأويل على تصحيح ذلك"[3]. وبذلك يجعل الطبري الشيطان علة خارجية تجلت في هيئة حيّة ثمّ تسلطت على آدم وزوجه، في حين يرى ابن إسحاق أنّ الغواية كانت بالتسلط الداخلي على نفس آدم، وبالهيمنة على فكره وعلى رؤاه في النوم وفي اليقظة حتى يدفعه دفعا إلى المعصية بتحريك سواكن الشهوات والإغراء بها. وهذان المنطقان يختلفان اختلافا جوهريا من حيث التعليل ومن حيث التبعات المنجرة عن ذلك التعليل، ولكنهما مع ذلك تآلفا ولم يلغ الواحد منهما الآخر في تفسير الطبري.

لم يتجل الشيطان في قصص أوّل الزمان إلا حيّة تلتف حول فكر حواء الغضّ فتغرّر

---

[1] -الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن ج1 ص275.

[2]- المصدر نفسه، ج اص، 276.

[3]- المصدر نفسه، ج اص 276.

به وتغريه بالمحظور وتحبّب إليه الممنوع، فتحصل الكارثة. والعلاقة بين الحية والشيطان علاقة وثيقة في البيئة التي ظهر فيها الإسلام، فقد أطلق قدماء العرب اسم الشيطان على الحيّة بل على الحيّة الخبيثة، فعقدوا صلة وثيقة بينهما لفظيا ومعنويا[1]. ويبدو أنّ التفسير قد استلهم هذه العلاقة، من الثقافة العربية وبنى في ضوئها قصة التغرير بآدم. ولكن مع ذلك للحية دلالات رمزية كونية تربطها بالخلود الذي حرمت آدم منه، وتصلها بعالم المقدسات، وهي دلالات تسوغ إدراجها في قصة الهبوط الإسلاميّة.

لم يتجل الشيطان في تفسير الطبري إلا حيّة لأنّ الحيّة تقوم في جلّ الثقافات رمزا ناصعا يدلّ على الخلود. إنّها حيوان لا يدركه الفناء، تشقّ الجلد عن الجلد فتبعث كرّة بعد أخرى في دورات محكمة الإغلاق. كانت الحيّة دوما وهي القديمة في دنيا الأساطير رمز الديمومة والتجدد، ما أن تبلغ حدّ الفناء والموت والوهن حتى تنفتح لها دورة من الحياة جديدة[2]. إنّها حيوان لا يفنى ولذلك رشّحها خلودها الدائم وقدرتها على دفع الزمن وقهره إلى أن تعلو عرش المقدس، فكانت مخلوقا عجيبا وثيق الصلة بالدين[3].

لقد كانت الحيّة في مصر الفرعونية نقشا يعلو تاج الملك المزدوج لأنّها الحكمة والمعرفة المقدسة[4]. وكانت عند بني إسرائيل رمز معجزة يهوه إذ ألقى موسى العصا فتحوّلت إلى حيّة تسير في الأرض وتفحم السحرة الفرعونيين وتشهد لبني إسرائيل بصدق النبوة وبمساندة الربّ[5]. كانت الحيّة وقتها أمارة تدخل يهوه أو ربما كانت تجليا له هو نفسه[6].

ويبدو أنّ اقتران الحيّة بفكرة البعث ودلالتها على الخلود والديمومة هما اللذان جعلاها مكينة في الأسطورة وفي كلّ ضروب القصص الدينّي. ولمّا كان الشيطان ممثلا للفساد وسببا مباشرا من أسباب الخطيئة الأولى التي حدثت في أوّل الزمان وتواصلت تبعاتها إلى منتهاه،

1- محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب*، ج1 ص 316.

2- Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire pp 125-127.

3- Daniel Lowys, *Le jardin d'Eden*, p88.

4- Ibid, p91.

5- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص 95.

6- "وَقَالَ الرَبُّ لِموسَى وهَارونَ:« إذَا قَالَ لَكُمَا فِرْعَوْنُ: أريدُ عَجِيبَةً يَأْخُذُ هَارونُ عَصاهُ ويُلْقِيهَا أمَامَ فِرْعَوْن لِتَصِيرَ حَيَّةً، فَدَخَلَ مُوسَى وهارُونَ عَلَى فِرْعَونَ وفَعَلاَ كَمَا أمَرَ الرَبُّ . أَلْقَى هارُونُ عَصَاهُ أمامَ فِرْعَوْن ورِجَالَهُ فَصارَتْ حَيَّةً فَدَعَا فِرْعَوْنُ المُنَجِمينَ والعَرافِينَ وهُمْ سَحَرَةُ مِصْرَ فَصنَعُوا كَذَلِكَ بِسِحْرِهِمْ، أَلْقَى كُلُّ واحِدٍ مِنْهُمْ عَصاهُ فَصارَتْ كُلّ عَصًا حَيَّةً عَظِيمَةً ولَكِنْ عَصَا هارُونَ ابْتَلَعَتْ عِصِيَهُمْ». الخروج7/ 9-12.

واقترن رمزيا بكل القيم السلبيّة وعبّر عنها في جلّ الثقافات فإنّه قد لبس بحكم خصائصه تلك قناعا يناسب هيئته وينسجم وطبيعته. لبس ثوب الحيّة التي لا تفنى. فطابق الظاهر الباطن وخلقت الحيّة-الشيطان رمزا للديمومة والبقاء لا همّ لها إلاّ أن تكشف لآدم هشاشته البدنيّة وموته الأصلي، ولا غاية لها إلا تجريده من نفخة الربّ التي عمّرت جسده الخاوي فاستقام خلقا حيّا. وانطلاقا من هذه العلاقة صار رمز الحيّة في الثقافة الإسلاميّة رمزا مركبا وثريا وشديد التعقيد، فقد جمعت الثقافة الدينيّة دلالاتها القديمة المرتبطة بالمقدّس والخلود وتمثيل الألوهة بسجل أخلاقي متصل بالإثم والخطيئة والغواية. فظلت الحية إلى الإسلام المبكر مخلوقا جديرا بالتبجيل والاحترام رغم اقترانها بأولى الخطايا في تاريخ البشريّة[1].

ولمّا كانت الحيّة أفضل تعبير عن فكرة البقاء والديمومة وكانت أيضا من طينة الآلهة المقدسة انتصبت حارسا على الخلود وقامت حائلا دون أحلام البشر الضعاف والأبديّةَ، فقد أوهمت حواء بالخلود وزيّنت لها الثمرة وهوّنت عليها خطورة خرق الأمر الإلهي حتى يتسلّط الموت على البشر أبدا فيبدّد حلمهم الأزليّ في البقاء. أقبلت الحيّة على آدم نائحة ترثيه، وزعمت أن لا خلاص له من الموت إلا الثمرة المحرّمة، فاشترى المخلوق الضعيف الذي انطلت عليه الحيلة الموت مقابل الثمرة، وضيّع ما كان فيه من خلود وقرب من الله[2]. أوهمت الحيّة بالخلود وأغرت بمضاهاة الربّ وهي تعرف أنّ عاقبة خرق المحظور قدر متربّص سطّره الله لمخلوقه آدم منذ كان الخلق فكرة، فضيّع آدم الذي دوّخته نشوة البقاء نعمة القرب من ربّه، فسقط من الجنّة سقوطا بلا رجعة وتسلّط عليه الموت ونقمة الربّ، وشقي في الأرض ونسله طويلا وما استطاع التكفير عن الذنب.

هي ذي الحيّة كائن يحرس خلود الآلهة ويجرّد منه من عداهم، تصارع البشر فإن غلبها أحد الأبطال فاز بأحلامه وإن قهرته واحتالت عليه شقي بعجزه الكامن فيه. وما كان للكون أن يعرف الموت لولا تآمر الحيّة –الشيطان ضدّ الإنسان الهشّ الضعيف، فهما اللّذان أدخلا

1- محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب* ، ج 1ص ص311-312.

2- حدّثنا ابن حميد قال:حدّثنا سلمة عن ابن إسحاق قال:حُدّثت أنّ أوّل ما ابتدأهما به من كيده إيّاهما أنّه ناح عليهما نياحة أحزنتهما حين سمعاها،فقالا:ما يبكيك؟قال: أبكي عليكما تموتان فتفارقان ما أنتما فيه من النعمة والكرامة فوقع ذلك في أنفسهما،ثمّ أتاهما فوسوس إليهما فقال:يا آدم هل أدلّك على شجرة الخلد وملك لا يبلى؟ وقال ما نهاكما ربّكما عن هذه الشجرة إلاّ أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وقاسمهما إنّي لكما من الناصحين، أي تكونا ملكين أو تخلدا إن لم تكونا ملكين في نعمة الجنّة فلا تموتان"الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج1ص274.

الموت على حياة الناس وقد كانوا من قبل في الخلود ينعمون.

لقد تمثلت مدوّنة التفسير والمخيلة الدينيّة عموما الشيطان بوصفه حيّة ممسوخة عاقبها الله فغيّر هيأتها وشوّهها لأنّها كانت الجوف الذي احتوى إبليس فتنكر بواسطته وتمكن من العبور إلى الجنّة من بعد أن حرمت عليه ومنع عنها. فقد "كانت للحية أربع قوائم كأنها بختيه من أحسن دابة خلقها الله "[1]، ولكنها سرعان ما شوهت بعد إنزال آدم عقابا لها على ما اقترفت من إثم، فقال الله لها" أنت التي دخل الملعون في جوفك حتّى غرّ عبدي، ملعونة أنت لعنة تتحوّل قوائمك في باطنك ولا يكن لك رزق إلاّ التراب. أنت عدوّة بني آدم وهم أعداؤك حيث لقيت أحدا منهم أخذت بعقبه وحيث لقيك شدخ رأسك"[2]. سلب الله من الحيّة حسنها وقد كانت كما ذكر أعلاه من أجمل ما صوّر الله من دواب، فبدّل ذلك الحسن قبحا ومسخت مسخا، فقطعت قوائمها وعرّيت وكانت من قبل كاسية وجعل البشر عدوّا لها[3]. لقد حلّ المسخ بالحيّة بوصفه ضربا من التشويه الخلقي الناتج عن العقاب. وقد اتخذ المتخيل الديني من هذا الجسم الممسوخ الملعون صورة تلائم متصور الشيطان لأنّ آثار العقاب باقية عليه إلى الأبد تذكّر في كلّ لحظة بأولى الخطايا البشريّة التي تسبب فيها وتذكّر بما انجرّ عن تلك الخطيئة الأولى من تبعات كارثيّة. وتحولها عمليّة المسخ إلى مخلوق عجيب، منفصل عن عموم الحيوان[4]، ويرتبط حضورها بتوليد جملة من العواطف والانفعالات ترسخ انتماءها إلى عالم المخلوقات العجيبة الغريبة.

1 .4 الشيطان في صورة بعض القوى الطبيعيّة:

يعتبر التمثيل البشري والتمثيل الحيواني من أهم الوسائل التي عولت عليها المخيلة الدينيّة الإسلاميّة في إنتاج صورة الشيطان رغم أنّ ذلك لم يكن حكرا عليها مثلما أبرزنا في السابق من البحث، إنما تتشارك مع المتخيل الإنساني في هذه الأنماط من التمثيل. ومع ذلك فقد تجلّى الشيطان في هيئات أخرى تمثلت خاصة في بعض القوى الطبيعيّة. فقد تحول الشيطان في قصة أيوب إلى إعصار من نار أحرق كلّ شيء أتى عليه[5]. ويبدو هذا التشكل ملائما

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 1، ص 273 .

[2]- المصدر نفسه، مج 1 ص273.

[3]- المصدر نفسه، مج 1 ص 275.

[4]- Malek chebel, *L' imaginaire arabo-musulman*, p216.

[5]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 9، ص 56.

لجوهر الملائكة الناري، إذ تتلاءم صورة إعصار النار مع عنصر الشيطان. وتعد هذه الطريقة في التمثيل من الحالات النادرة والقليلة التي استثمرت فيها المخيلة الدينية الأصل الطاقي لهذا المخلوق، فلا عجب وهو سليل النار أن يتمظهر من خلالها وأن يفعل فعلها فيحرق. غير أنّ الخبر الذي قدّم هذا التمثل قد انشغل بإبراز قدرات الشيطان التخريبيّة على الدمار أكثر من انشغاله بإبراز صفة إعصار النار أو سماتها، فقد كان إعصار النار مجاز هذا المخلوق لتنفيذ محنة الابتلاء وتبديد مال أيوب وثروته من إبل ودواب وغيرهما. كما تجلّى الشيطان بوصفه صوتا صاعقا لمّا انطلق جثم كلّ روح ميتا [1]. وعلى أية حال فإنّ أكثر الوسائل التي اعتمدت عليها المتصورات الدينيّة الإسلاميّة في تجسيد الحضور الشيطاني وتكثيفه تتمثل في إظهار الآثار المنجرة عن تلاعبه بمشاعر البشر الدينيّة، فكلما ظهر الشرك أو الفساد أو المحرمات أو الظلم إلاّ وكان ذلك دليلا قاطعا على حضور الشيطان.

ولكن زيادة على هذا النمط في إجلاء اختراق الحضور الشيطاني للحياة البشريّة وإقامته فيها وتسلله إلى جميع جزئياتها بما أنّه قادر على تخلل الجسد البشري متمكن من مخالطته فقد تجلى الشيطان بواسطة التمثيل الحيواني الذي كانت صورة الحية أساسه الجوهري والمحور المركزي فيه، زيادة على التمثيل البشري الذي يجسد هذا المتصور الديني في هيئة بشرية تجعله يعقل فضلا عن وظائفه من خلال الحواس التي تستطيع إدراك وجوده ورؤية جسده والاستماع إلى أقواله ومراقبة حركته بما أنه يتقمص الهيئة البشريّة في أدق تفاصيلها ويستخدم أدواتها ويستعين بلوازمها الثقافيّة بل وينتظم وفق نظمها الاجتماعيّة ويستجيب لمنظومتها القيمية ويبني عددا من العلاقات تعويلا على نماذج من العلاقات الإنسانية . ولكن رغم هذا الثراء فإن تفسير الطبري قد تحاشى المغالاة في التصوير والتجسيد واكتفى بقدر محدود من أنماط التمثيل وحال دون توسيع مجال المخيلة الدينيّة وانتقى في"جامع البيان" قليلا من كثير في تمثيل هذا المتصور الديني.

1 .5 المقابلة بين صورة إبليس وجبريل:

نشير في هذا العنصر من البحث إلى أنّ متصورات المسلمين الدينيّة التي احتواها تفسير الطبري قد تضمنت صورة الملك جبريل بوصفها النقيض الديني والرمزي لصورة إبليس. وأسهمت كلّ واحدة من الصورتين بقدر كبير في تسليط أضواء خارجيّة جديدة على الثانية.

---

[1]- المصدر نفسه، مج 9 ص 56 .

فكانت صورة ملاك الوحي جبريل المقابل التصوري المتخيل لإبليس رئيس الشياطين وزعيمهم. وأوشكت علاقة التقابل والتناقض هذه أن تدرك حدود الصراع، ولكنها ظلّت دون ذلك رغم حرص المتخيل الإسلامي على إبراز الاختلافات الجوهرية بينهما. استلهم هذا التصور إلى حد ما بنى الاعتقاد الثنوية وبعضا من عوالمها الرمزية وعناصرها الخاصة، رغم أنّه لا يجد له في النص القرآني أساسا، إذ لم يجتمع جبريل بإبليس في أي من آياته ولم يتمثل ملاك الوحي في هذا النص المقدس بوصفه النقيض الأخلاقي أو الرمزي الديني لإبليس. ومع ذلك فإنّ نصوص التفسير تجعل العلاقة بينهما علاقة الوجه بالقفا لا يكاد يظهر الواحد منهما حتى يستدعي على نحو مباشر أو ضمني الطرف الثاني من المقابلة، والأدلة على ذلك كثيرة نستشهد منها ببعض الأمثلة.

من أهم هذه الأمثلة نشير إلى ظاهرة تعيين هذين المخلوقين باسمي علم. فقد تمثلت المخيلة الدينيّة جبريل في هيئة دحية الكلبي وتمثلت إبليس في هيئة سراقة بن مالك بن جشعم الكناني الشاعر. أمّا الأوّل فصحابي، وقد ذكر ابن الأثير في مصنفه "أسد الغابة في معرفة الصحابة"[1] أنه شهد مع الرسول غزوة أحد، وزاد ابن حجر العسقلاني في مصنفه "الإصابة في تمييز الصحابة" إلى أنه كان وسيما فإذا قدم المدينة لم تبق معصر إلا خرجت تنظر إليه [2]. وقد أشار خير الدين الزركلي إلى أنّ" دحية الكلبي (ت 45 هـ / 665 م) بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلّم برسالته إلى قيصر يدعوه إلى الإسلام وأنه حضر كثيرا من الوقائع وأنه كان يضرب به المثل حسن الصورة، وشهد اليرموك فكان على كردوس ثمّ نزل دمشق وسكن المزة وعاش إلى خلافة معاوية"[3].

أمّا سراقة بن جشعم الكناني فهو صحابي "كان في الجاهلية قائفا أخرجه أبو سفيان ليقتاف أثر رسول الله صلى الله عليه وسلّم حين خرج إلى الغار مع أبي بكر، وأسلم بعد غزوة الطائف سنة 8 هـ"[4]. لقد كان سراقة قائفا والقيافة اقتصاص الأثر وإصابة الفراسة اشتهر بها من العرب آل كنانة واختص بها من كنانة بنو مدلج[5]. ولعل امتلاك سراقة وهو من قبيلة بني

---

[1]- ابن الأثير، *أسد الغابة في معرفة الصحابة*، مج 2 ص 198 دار إحياء التراث.

[2]- العسقلاني، *الإصابة في تمييز الصحابة*،ج 1 ص 463 –464 .

[3]- خير الدين الزركلي، معجم *الأعلام* ، مج2 ص373.

[4]- المرجع نفسه، مج3 ص80 دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط 14 ، 1999.

[5]- المرجع نفسه، مج3 ص80.

مدلج لهذه القدرة على اقتصاص الأثر ولهذه الفراسة هو السبب الذي جعل المخيلة الدينيّة الإسلاميّة تظهر الشيطان في هيئته، فهو يمتلك قدرة استثنائية ليست في متناول جميع الناس. إنّه قادر على اقتفاء الأثر الغائب الدارس مما يعني فضلا عن امتلاكه الذكاء الحاد والحواس المرهفة امتلاكه حدسا قويّا، وإذا ما اقترنت هذه الملكات بمعاداته الله ورسوله وتأخر إسلامه تحولت إلى قوى شيطانيّة وملكات خبيثة، وصار تجلي الشيطان في هيأته أمرا مقبولا منطقيّا ومعلّلا فينأى تمثيل إبليس في صورة سراقة بن مالك بن جشعم الكناني عن الاعتباط وتتأسس على قاعدة متينة مرتبطة بتاريخ الشخصية ذاتها وبخصالها وبعلاقتها بالنبي محمّد.

من ناحية أخرى أظهرت المخيلة الدينيّة الإسلاميّة ملاك الوحي جبريل في صورة شديدة الإبهار، فقد استعانت بنظام التمثيل الحيواني لتنسج له صورة جميلة براقة وعجيبة تبعث في الوجدان الديني عواطف الانبهار. فكانت صورة تليق بهذا المخلوق المتعالي والمفارق وتنسجم مع أهمية الوظيفة المعهودة إليه. لقد تجلّى لمحمّد الرسول عليه حلتا رفرف قد ملأ ما بين السماء والأرض له ستة مائة جناح ينفض من ريشه التهاويل الدر والياقوت[1]. وقد وظفت المتصورات الدينية جلّ وسائل المبالغة والتضخيم لإبراز عظمة حضوره. أمّا طريقة إجلاء إبليس وتصويره فقد قرنته بالقبح والبشاعة. وقد عبّر الطبري عن علاقة الشيطان بكل قبيح فقال:" إن استعمال الناس قد جرى بينهم في مبالغتهم إذا أراد أحدهم المبالغة في تقبيح الشيء قال: كأنّه شيطان" وحاول تعليل ذلك فأضاف أنّ العرب كانت تسمي بعض الحيات شيطانا" وهي حية لها عرف في ما ذكر قبيح الوجه والمظهر"[2].

يتجلّى جبريل في جامع البيان إذن في هيئة طائر مهيب جميل نوراني ساحر في حين لم يظهر تفسير الطبري إبليس إلاّ في صورة قبيحة تدعو إلى النفور والخوف. لقد مثلت جبريل في هيئة جميلة مسرفة في البذخ من شأنها أن تولد بحضورها مشاعر الانبهار والتعظيم، ولكن بقدر ما غالت المخيلة الدينيّة في إظهار عجائبية تجلي جبريل للنبي محمّد فإنّها قد أمعنت في وسم التجليات الشيطانية بأبشع النعوت وأقبحها. ولقد جمعت بعض نصوص تفسير الطبري في عدد من السياقات السرديّة القصصية جبريل بإبليس فوقفا وجها لوجه، وقد أجلت هذه السياقات تمثل المخيلة الدينيّة الإسلاميّة للعلاقة بين هذين المخلوقين بوصفها علاقة تناقض حاد وجوهريّ، فأحدهما يمثل نموذجا أخلاقيا ورمزيا لقيم الإيمان والطاعة والخير، وثانيهما

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 11 ص 511.

[2]- المصدر نفسه، مج 10 ص 494 .

يمثل أخلاقيات المعصية والشر والكفر.

تتعلق جل هذه الأخبار التي جمعت بين جبريل وإبليس بوصفهما رمزين دينيين وأخلاقيين بما جاء في غزوة بدر من روايات. فقد كانت هذه الغزوة في تمثلات المسلمين حربا مقدّسة خاضها الإسلام ضدّ الشرك وعاضد فيها جنود السماء الرسول وصحبه وامتدت يد الله لتنصر الدين الجديد على كفار قريش. إنّ لهذه الغزوة مستويات عديدة: فقد قاتل المسلمون أهل مكة، ولكن حربا أخرى لا مرئية دارت بشكل مواز. فقد هبط جبريل بمدده وحلّ إبليس براياته وجنوده. جاء كل منهما ليغيث فريقه وينصره، وكانت وقائع هذه الغزوة فرصة ثمينة واجه فيها جبريل إبليس على نحو مباشر لا سيما وأنّ كلا منهما يعبر رمزيا عن أخلاقية دينيّة متباينة جوهريّا.

تشير الأخبار إلى أنّ إبليس جاء يوم بدر في جند من الشياطين معه رايته في صورة رجل من بني مدلج[1] . "وألقى في قلوب المشركين أنّ أحدا لن يغلبكم وإني جار لكم"[2]. أمّا جبريل فقد كان:" في خمسة مائة من الملائكة المجنبة"[3]. لكل من الخلقين جند وعتاد، و ها هي ساحة القتال تجمعهما وجها لوجه. غير أنّ المخيلة الدينيّة سرعان ما تدبرت خاتمة هذه المواجهة بشكل يضمن لشخصية جبريل تعاليها ويحفظ لها قدرا كبيرا من التنزه عن الاتصال المباشر بالمدنّس ممثلا في إبليس.

روى الطبري أن جبريل أقبل إلى إبليس " فلما رآه وكانت يده في يد أحد من المشركين انتزع إبليس يده فولّى مدبرا هو وشيعته، فقال الرجل: يا سراقة تزعم أنّك لنا جار ، قال: إني أرى ما لا ترون إنّي أخاف الله والله شديد العقاب وذلك حين رأى الملائكة"[4]. أوقعت مجرّد رؤية جبريل في نفس إبليس حالة من الهلع دفعته إلى التخلي عن حلفائه ومغادرة ساحة المعركة والقبول بالهزيمة، فيما انتصرت كلمة الله ممثلة في جبريل على الشرك ممثلا في إبليس وأهل قريش، وتوجت هذه الغزوة بتعزيز الدين الجديد وتمكينه في شبه الجزيرة، وهي الخاتمة المعهودة والتقليدية في جل المعارك الدينيّة التي تكتسي طابعا مقدسا وتقام دفاعا عن كلمة الله. إنّها الخاتمة التقليديّة في التجارب الدينيّة الثنوية القائمة على تنازع أصلي بين القوى

---

[1]- المصدر نفسه، مج 6 ص 264 .

[2]- المصدر نفسه، مج 6ص 265.

[3]- المصدر نفسه، مج 6 ص 194 .

[4]- المصدر نفسه، مج 6 ص 264.

النورانية الممثلة للدين الحق والقوى الظلاميّة الممثلة لخطاب الزور والكذب والأوهام.

ينتصر جبريل وهو القائد اللامرئي في غزوة بدر على إبليس رمز الشرك فتتعالى صورته وتتضخم، في حين تذوي صورة إبليس الذي بدا مخلوقا ضعيفا لا حول له ولا قوّة لا يقوى على مواجهة خصمه فيفر منه مذعورا ويتخلى عن حلفائه متجاهلا أخلاقيات الحرب. وقد روى الطبري حديثا أنمي إلى الرسول يصف وضع إبليس بعد غزوة بدر فقال: ما رُئي إبليس يوما هو فيه أصغر ولا أحقر ولا أدحر ولا أغيض من يوم عرفة، وذلك مما يرى من تنزيل الرحمة والعفو عن الذنوب، إلاّ ما رأى يوم بدر قالوا: يا رسول الله وما رأى يوم بدر؟ أما إنّه رأى جبريل يزع الملائكة "[1].

إنّ إبراز المتصورات الدينيّة الإسلاميّة للكثير من وجوه التقابل بين الشخصيتين الملائكيّة والشيطانيّة قد توسّع وفاض على توزيع الوظائف المنوطة بعهدة كلّ منهما، وهذا الشيطان يدس في الوحي آياته الكاذبة فيأتي جبريل لينسخها، وها هو يأتي إلى الأنبياء يخوّف ويفتن ويغرّر فيتدخل الملك ليشد الأزر ويواسي في الملمات ويذهب الحزن، ولكنها لا تدرك حدّ الصراع، ولا تعدو مجرّد الاختلافات. وقد تكفّل السابق من بحثنا بإبراز هذه الاختصاصات الوظيفيّة بما يكفي لإظهار تباين مضامينها بشكل كبير. وعلى أيّة حال فقد أدرجت هذه المتصورات الدينيّة الصراع في مستوى المخلوقات باعتبارها ممثلة في تقديرنا لقيم دينية متناقضة، وقد أسهمت هذه العلاقة في بناء صورة إبليس بقدر ما أسهمت في بناء صورة جبريل وذلك من خلال تعزيز الفوارق والاختلافات بينهما وتحديد كل منها بسمة مخصوصة لا تحتمل التعميم ولا الاشتراك.

2 . تمثيل الجن:

لقد حظي الجن في متصورات الجاهليين الدينية التي بلغتنا عنهم من خلال الرواية الإسلامية بمنزلة هامة. فأثرى ذلك التصورات التي سعت إلى تجسيمهم وتمكينهم من قاع ماديّ حسيّ يسهّل على الناس التعامل معهم وييسر استيعابهم ويفضي إلى تحقيق ضرب من الألفة المعرفيّة معها. وقد ورثت أصناف كثيرة من التأليف الديني وغير الديني هذه التصورات الزاخرة والمتنوعة، فاهتم بهم من ألفوا في أدب الحيوان مثل الجاحظ، ومن ألفوا في باب عجائب المخلوقات مثل القزويني، وحظوا بقدر هام من الرواية والأخبار في قصص الأنبياء، وكان لهذا العالم الثري والمركب في الثقافة الدينيّة الشعبيّة أثر كبير مازال وقعه ملموسا إلى

---

[1]- المصدر نفسه، مج 6 ص 265 .

حدّ الآن. ولعلّ انشغال الثقافة الشعبيّة بالجن يفوق ما أولته من رعاية بمتصورات دينيّة أخرى مثل الملائكة أو الشياطين.

2. 1 انحسار تمثيل الجن في تفسير الطبري:

لم يجد الجنّ من ثراء التمثيل في مدونة تفسير الطبري "جامع البيان في تأويل القرآن" قدرا كبيرا، لأنّ المفسر لم يسرف في ذكرهم وتغاضى عن الخوض في وظائفهم ونفوذهم وطرق تشكلهم أمام الحواس وكيفية انتقالهم من وضع اللامرئي إلى وضع المرئي.

ويفسر ذلك في تقديرنا بسببين:

أوّلا: مجاراة استراتيجيّة الإهمال القرآنيّة

لقد أبرزنا في سياق سابق أنّ الطبري قد توخّى استراتيجية النص القرآني في التعامل مع هذا المتصور ذي العمق الجاهلي. فقد استعمل الطبري تأسّيا بالقرآن استراتيجيّة الإهمال وأقصى الجنّ من دائرة الضوء إلى أن يغيبوا من مجال النظر ويلغوا تدريجيا. وكنا قد بينا في أجزاء سابقة من البحث أنّ الجن يفتقرون إلى مسوغات الوجود في العقيدة الإسلاميّة. فهم لا يضطلعون بأي دور حيوي في تأسيس النظام العقدي للإسلام، ولا يسهمون في تنفيذ مشاريع الربّ ولا في إعلانه فضلا عن أنّهم لا يمثلون حضوره في الكون إلاّ بوصفهم مجرّد مخلوقات مسخّرة لخدمة البشر والأنبياء في أغلب الحالات أو منذورة لعبادة الله لا غير .

إنّ جميع هذه الحيثيات الحافة بالجن تجعل وجودهم في النص القرآني أقرب إلى الوجود العرضي الذي استدعي في أغلب الحالات لكي يستلب منهم ما كان لهم من نفوذ موروث من الجاهلّية وتسحب منهم صلاحياتهم الدينيّة القديمة ويختزلوا في مرتبة المخلوق المحض الذي لا يمتلك من أمر الغيب أو المعرفة المقدّسة شيئا[1].

وزيادة على سياسة إقالة الجن من وظائفهم الدينيّة الجاهليّة القديمة عمد النصّ القرآني إلى إحدى خطتين: فقد أسلمهم في بعض الآيات القرآنيّة فجعل منهم طائفة من المسلمين اللامرئيين الذين لا يختلفون في شيء عن نظرائهم البشر، وشيطنهم في البعض الآخر من الآيات فسلبهم هويتهم وغيريتهم في الذات واعتبرهم فصيلة من جنس أعمّ منهم، فانصهرت حقيقتهم الأنطولوجيّة المتمايزة في غيرها وذابت داخل مجموع الخلق الشيطاني. ولهذا يبدو الجن في النصّ القرآني مجرّد ذكرى جوفاء لمعتقدات جاهليّة حاول القرآن بكل ما أوتي من قوّة

---

[1]- Jacqueline Chabbi, Le seigneur des tribus : l'Islam de Mahomet, pp185-189.

إيديولوجيّة أن يقاومها ويفقدها نجاعتها الرمزيّة[1]. واستبدلهم بمتصورات وتمثلات دينيّة جديدة إلى حدّ كبير تضطلع داخل نظامه الاعتقادي بأدوار حيويّة وهيكليّة وتسهم بفعاليّة في خدمة مبدأ التوحيد. إنّ حاجة القرآن إلى طمس آثار متصور الجن من خلال جميع هذه الاستراتيجيات قد أدّى إلى فرض قيود عقديّة على الطبري وهو ينتقي الأخبار التي تحدث بأمر الجنّ، فاقتصد واستصفى و غربل إنتاجا غزيرا وفرته الذاكرة الجاهليّة ولقي بين الفئات الشعبيّة رواجا وانتشارا واسعا. وهو ما أدّى إلى انحسار أنماط تمثيل هذه المخلوقات على تنوعها خارج مصنفات التأليف الديني العالم.

ثانيا: خصائص أطر المعرفة الاجتماعية[2].

يرتبط انحسار صورة الجنّ وتمثيلاتها ووظائفها في تفسير الطبري في تقديرنا بخصائص فترة تدوين "جامع البيان"، فقد ازدهرت الفلسفات والعلوم في آخر القرن الثالث الهجري ومفتتح القرن الرابع وغلب التعامل العقلي مع قضايا الاعتقاد، وهيمنت أجواء السجال الكلامي المستعين بالمنطق والفلسفة، وعولجت قضايا الإيمان بهذه الأدوات العقليّة. "وقد كانت هذه الأطر متوافرة في القرون الأولى من الإسلام وبخاصة في القرنين الثالث والرابع، فازدهرت العلوم والفلسفات بشكل لم يسبق له مثيل"[3]. وبدأت هذه الحركة الفكرية تظهر من خلال حركة نقل العلوم الدخيلة وترجمتها لا سيما الفلسفة اليونانيّة والعلوم والمنطق، وساعد على ذلك أيضا التعرف على اللغة الفهلوية الذي مكن من اكتشاف التراث الفكري الفارسي[4].

ويبدو أنّ نزوع المعرفة الدينيّة إلى التعويل على الأدوات العقلية شكّل عائقا أمام تطوير متصور الجن وإثرائه بمنتجات الثقافة الشعبيّة، لأنها لا تعوّل إلاّ على المخيلة الجماعيّة المشتركة وتتعارض مع المنطق العقلي، فللمتخيّل الديني معقوليته الخاصة التي تختلف جذريا عن منطق العقل، وإن كان العقل والخيال من ملكات الفكر عموما. فالأطر

1- انظر عملنا أعلاه، في الفصل الأوّل من الباب الأوّل.

2- انظر عبارة "الأطر الاجتماعيّة للمعرفة" في محاورة أجراها هاشم صالح مع محمد أركون، صدرت في *مجلة دراسات عربيّة* العدد5/6 مارس – أفريل 1998.

3- محاورة أجراها هاشم صالح مع محمد أركون، صدرت في *مجلة دراسات عربيّة* ، ص 37 العدد5/6 مارس – أفريل 1998.

4- إدورا بروي ، *تاريخ الحضارات العام*، مج 3 ، ص 134، منشورات عويدات بيروت، لبنان ط1، 1965.

الذهنية والمعرفية المهيمنة على القرنين الثالث والرابع لم يسمحا بتطوير هذا المتصور الغيبي المفتقر لأساس واقعي يثبت وجوده ولسند عقلي يدل على تأثيراته، لذلك هُمش ولم يحظ في تفسير الطبري بحظ وافر من الذكر، لا سيما وأنّ الطبري يؤلف في كنف مؤسسة التفسير الرسمية التي تعبر عن وجهة أرتودوكسية للدين، وينضوي مؤلفه ضمن الكتابة العالمة التي ترفض ممازجة عقائد العامة.

ويتدعم هذا التصور بمدّ النظر إلى القرون اللاحقة لعصر الطبري، وبمتابعة ما أنتج بعده من مؤلفات دينيّة، فقد توسعت صورة الجن توسعا كبيرا، وألفت فيها أخبار كثيرة وتشعب الحديث حولها واحتُفي بهذه المخلوقات أيما احتفاء إلى حدّ أفردت لها فيها الكتب الخاصة، نذكر على سبيل المثال "آكام المرجان في أخبار الجان للشبلي". وتوقفنا مقارنة أخبار الجن في كل من تفسير الطبري "جامع البيان" وتفسير الرازي(ت 606هـ) الذي ألف في القرن السادس "مفاتيح الغيب " على درجة توسع الرواية حول الجن، فقد تشظت الأخبار الموجزة التي رواها الطبري، وتفرعت وتشعب الحديث حولها وامتدّ إلى قضايا كثيرة. ولا يقتصر هذا التوسع والامتداد على متصور الجن فقط بل ينسحب على الملائكة والشياطين، فقد استقلت هذه العناصر الدينيّة بالمباحث الخاصة في كتب التفسير مثل "مفاتيح الغيب" على سبيل المثال، وأفردت لها الكتب الخاصة[1].

ويفسر هذا التحول بتغير أطر المعرفة الاجتماعيّة، فقد تراجع الاتجاه العقلي في التعامل مع القضايا الدينيّة بعد مجيئ السلجوقيين في القرن الخامس الهجري، وأصبحت الأطر الاجتماعيّة " محبذة للفكر الطرقي الصوفي أو الفقهي الشعبوي ومعادية أكثر فأكثر للفكر الفلسفي"[2]. وهي بيئة يبدو أنّها تلائم تطور المتصورات الغيبية وتتيح للمخيلة الدينيّة

[1]- نذكر من هذه المؤلفات على سبيل المثال: "رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس" لأبي سعد المحسّن البيهقي (ت 494 هـ)، و" تفليس إبليس" لعزّ الدين ابن غانم المقدسي(ت 678هـ)، و" تلبيس إبليس" لابن الجوزي(ت597هـ) و"كتاب الروح" لابن قيم الجوزيّة(ت 751هـ)و" رسالة الملائكة" لأبي العلاء المعري(ت449هـ)، وهي رسالة في قضايا صرفية تخيل لها المعري سياقا قصصيا مخصوصا هو رحلة روح الميت من القبرإلى العالم العلوي، وما صادفه خلال تلك الرحلة من شخصيات ملائكيّة، مثل عزرائيل ومنكر ونكير والزبانية ورضوان وغيرهم من مكونات العالم الغيبي حاورهم في شأن مسمياتهم من وجهة نظر لغوية فقدم في الآن معارف صرفية متلبسة بخيال خصب يدل على تمثلات العامة للعالم الأخروي. والملاحظ أنّ هذه المصنفات تقدم متصورات دينيّة ووظائف وأنماط تمثيل لكل من الملائكة والجن والشياطين لم نعثر لها في تفسير الطبري على نظير.

[2]- محاورة أجراها هاشم صالح مع محمد أركون، صدرت في مجلة دراسات عربيّة، ص 37 العدد 6/5 مارس-

تربة خصبة تساعد على تمثيل هذه المخلوقات اللامرئيّة ، فقد تحررت من القيود المعرفيّة التي فرضها نسق التعامل مع القضايا الدينيّة في القرنين الثالث والرابع، وسهل تراجع المدّ العقلي إخصاب الخيال. "ولعلنا نخلص ههنا إلى شبه قاعدة مفاده أنّه كلما نزعت المعرفة الدينّية في عصر من العصور إلى التقليد والاجترار، وكلّما طغى الشعور لدى المؤمنين باقتراب الساعة وبنهاية العالم وبانسداد الآفاق، كان للمتخيل في ذلك العصر سوق نافقة، ورواج واسع. فانظر القرن السادس الهجري وما بعده تر الاتجاه الغالب عليه في تصور المعرفة الدينيّة العالمة الاحتفاء بكلّ الأخبار العجيبة والروايات الغريبة كأحسن ما يكون الاحتفاء، وعندئذ تشكلت على التدريج ذهنية إسلاميّة تلبس بها المتخيّل تلبسا وهيمن على قطاع كبير منها"[1]. وقد لاحظنا تبعا لهذا الاستنتاج أنّ العديد من التمثلات والتصورات التي مازالت رائجة إلى اليوم حول قدرات الجن وصورها ووظائفها لم تكن معروفة زمن الطبري ولا قبله ، بل هي متصورات متأخرة ظهرت مع تقهقر الإنتاج العقلي للمعرفة وازدهرت في عصور الانحطاط بدءا من القرن السادس. ويمكن تعميم هذه الملاحظة على متصور الملائكة والشياطين، فاسم ملك الموت عزرائيل ، وشخصية منكر ونكير مثلا لم يظهرا في تفسير الطبري، إنما نجدهما في مصنفات متأخرة عليه تاريخيا مثل تفسير الرازي أو تفسير ابن كثير. كما أنّ أنماط تمثيل الشيطان تبدو أكثر تنوعا مثلا في مؤلف "عجائب المخلوقات" للقزويني(ت 682هـ) منه في "جامع البيان"، وهو تنوع وتوسع لا يفسره مجرّد اختلاف الغايات من التأليف. والعديد من طرق تصوير هذا المخلوق لا نجد لها أثرا عند أبي جرير[2]. مما يدلّ على أنّ تمثل المخيلة الإسلامية لهذه المخلوقات قد تضخم بالتدريج وأنّ هذا التضخم قد تناسب إلى حدّ كبير مع تراجع سلطة العقل في إنتاج المعرفة، وتزامن مع عصور الانحطاط، وأدى تغير الأطر المعرفية والاجتماعيّة في القرن السادس وما بعده إلى الاحتفاء بالعجيب الغريب مما أفرز أدبا دينيا زاخرا بأخبار هذه المتصورات الغيبيّة لم يكن له نظير سابق زمن تدوين " جامع البيان في تأويل القرآن" للطبري.

2 .2 الصورة الآدميّة:

اكتفت مدونة تفسير الطبري "جامع البيان في تأويل القرآن" بإسقاط الصورة البشريّة

افريل 1998

[1]- بسام الجمل، *ليلة القدر في المتخيل الإسلامي*، ص58.

[2]- انظر مثلا طرق تمثيل الشيطان في *قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس للثعلبي*.

على هذه المخلوقات الغيبيّة، فتجلّت بوصفها بشرا يعبدون الله وتبعث فيهم الرسل ويخصهم أمر العقاب والثواب ويفقهون تلاوة القرآن. وهم فضلا عن كلّ هذا ينقسمون إلى كفرة ومسلمين لا يميزهم عن العالم البشري إلاّ سمة الاحتجاب والاستتار. إنّهم آدميون ولكن حاسة البصر لا تستطيع إدراكهم ولا تقوى على الإحاطة بهم. وَ قد وفّر النصّ القرآني لهذه المخلوقات أساسا وجوديا ماديّا وذلك من خلال الإشارة إلى أنّ الله قد خلقهم من مارج من نار[1] أو خلقهم من نار السموم[2]، وهي معطيات تعطي لهذه العناصر الدينيّة كثافة ماديّة وتلحقها بخانة المحسوس. ومن ناحية أخرى حرص النص القرآني على إدراج الجن في نفس الصيغة الوجوديّة التي يندرج ضمنها الإنسان إلى حدّ بلغ التماثل في بعض الأحيان، فجلّ ما عُهد به إلى البشر من واجبات دينيّة عهد به إلى الجن. واقترن ذكر الإنس بالجان في العديد من الآيات القرآنيّة مما يشهد على هذه المماهاة بينهما في مستوى الصيغة الوجوديّة وإن افترقا من حيث الماهية والحقيقة الأنطولوجيّة.

لقد أشار القرآن إلى أنّه جعل لكل نبي عدوا شيطانا من الإنس أو من الجن[3]، وذكر أنّ الله قد بعث فيهم رسلا منهم يقصون عليه آياته [4]، وأنّه قد أعدّ جهنّم لهم مثلما أعدّها للبشر على حدّ السواء[5]، وأنّ كلا الجنسين من الخلق ما خلق إلاّ لتأدية وظيفة واحدة ومشتركة هي عبادة الله[6].

لقد أسهم النص القرآني في تضييق الخناق على المخيلة الدينيّة من خلال حصر هذه المخلوقات في منزلة من نظام الكون توازي منزلة الإنسان منه. فصادرت المتصورات القرآنيّة إطلاق الحديث في شأن الجنّ والتوسّع في تمثيلاتها، وألزمت المفسّر بانتقاء ما يلائمها من بين ركام التمثلات وأنماط التصوير التي امتدت من الجاهليّة إلى زمن كتابة "جامع البيان". و لا نكاد نعثر في تفسير الطبري على تصور يقترح للجن صورة تخالف الصورة الآدميّة إلى درجة توشك أن تتحول إلى الطريقة الوحيدة التي تجسدت من خلالها الجن وانتقلت من عالم المجردات اللامرئي إلى الحضور المادي الحسي والمباشر. على أنّ الجنّ تتقمّص في الأخبار الهيئة

---

[1] - الرحمان 15/55.

[2] - الحجر 27/15.

[3]- الأنعام 6 /112.

[4]- الأنعام 6 /130 .

[5]- الأعراف 7 /179

[6]- الذاريات 51 /56

الآدميّة في جميع تفاصيلها بل وبسكان فضاء شبه الجزيرة العربيّة على وجه التحديد، فقد روى الطبري في خبر نقله عن الضحّاك قال: " لم تحرس السماء في الفترة بين عيسى ومحمّد، فلمّا بعث الله محمّدا صلى الله عليه وسلّم حرست السماء الدنيا ورميت الشياطين بالشهب، فقال إبليس: لقد حدث في الأرض حدث فأمر الجنّ فتفرّقت في الأرض لتأتيه بخبر ما حدث وكان أوّل من بعث نفرا من أهل نصيبين وهي أرض باليمن وهم أشراف الجنّ وسادتهم فبعثهم إلى تهامة وما يلي اليمن، فمضى أولئك النفر فأتوا على الوادي وادي نخلة، وهو من الوادي مسيرة ليلتين، فوجدوا به نبي الله صلى الله عليه وسلّم يصلّي صلاة الغداة، فسمعوه يتلو القرآن فلما حضروه قالا: أنصتوا، فلمّا قضي يعني فرغ من الصلاة ولّوا إلى قومهم منذرين يعني مؤمنين، لم يعلم بهم نبيّ الله صلى الله عليه وسلّم ولم يشعر أنّه صرف إليه "[1].

لم يشعر النبي محمّد بوجود الجن ولم ينتبه إلى أنّه صرف إليهم وهي أمارة أكّد بها الخبر أنّ الجن مخلوقات متخفية لا مرئيّة. ولكن، رغم هذه الإشارة فإنّ جميع التفاصيل الحافة بالنص تؤكد تمثل المخيلة الدينيّة لهذه المخلوقات بوصفها مخلوقات مجسدة ذات هيئة بشريّة. إنّها تجوب فضاء شبه الجزيرة العربيّة من جنوبه إلى الشمال، وبدت خبيرة بمعالم هذا الفضاء الجغرافي ومتنزلة في الوقت نفسه في مجاله الثقافي، بل بدت عناصر مكونة لذلك المجال الثقافي ومندرجة ضمنه إلى حدود الانصهار، حتّى لكأنه من المستحيل تمثل هذه المخلوقات خارج عالم الصحراء عالم شبه الجزيرة العربيّة.

كان الجنّ نفرا من أهل نصيبين وهي أرض تقع في اليمن. وكانوا إذ انطلقوا من بلادهم تلك كفرة وأعوانا لإبليس فما أن أدركوا المدينة وحلوا بوادي نخلة حتى استمعوا إلى القرآن فوقر في قلوبهم فعادوا من حيث أتوا مؤمنين مسلمين. إنّ هذا الخبر يبطن في حقيقته مفاضلة متوارثة بين عرب الشمال وعرب الجنوب وتمجيدا للعدنانيين على حساب القحطانيين[2]، وهما من أهم الفروع التي ينقسم إليها العرق العربي ويعرفان أيضا بالعرب العاربة والعرب المستعربة[3]. فاليمن السعيد أرض القحطانيين لم تتمثل في هذا الخبر ولا في غيره داخل مدونة تفسير الطبري إلاّ بوصفه عالم الشرك والكفر، لا تعلى فيه كلمة الله ولا تدحر فيه هيمنة الشيطان إلاّ من بعد أن تشد الرحلة إلى الشمال فينقلب الكفر إيمانا والشرك توحيدا، لذلك

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 12 ص 259.

[2]- جواد علي، *المفصل في تاريخ العرب*، ج1ص ص229-265.

[3]- محمّد عجينة ، *موسوعة أساطير العرب* ، ج2، ص ص 112-113.

بدا لنا أنّ المخيلة الدينيّة الإسلاميّة قد دخلنت تقسيما للفضاء العربي الموسع، فجعلت منطقة الجنوب مجالا للنفوذ الشيطاني يبسط عليه هيمنته ويتصرف في العرب القحطانيين من إنس وجان بوصفهم عناصر من حزبه وتحت لوائه. أمّا القسم الشمالي من شبه الجزيرة العربيّة فموطن الدعوة الدينيّة المقدّسة والكلمة الحقّ والنبوة الصادقة. ولذلك وبحكم اتصافها بجميع هذه الصفات فإنّها سرعان ما تواجه مملكة الكفر بالعقيدة الجديدة وتفرض عليها بقوة الإسلام القيميّة والروحيّة الإذعان لها، فتخر مسلمة وترتضي اتباعها والانضواء تحت رايتها[1].

وإذا كانت المخيلة الدينيّة قد استبطنت هذه المفاضلة الثقافيّة بين الشقين العربيين العدناني والقحطاني بان لنا أنّ إنماء الجن خدم إبليس وأتباعه إلى اليمن إدراج لهم ضمن الفضاء الشيطاني الكافر. وهو ما يقتضي شدّ الرحال إلى المدينة وأحوازها، لا سيما وأنّها قطب من أقطاب الفضاء المقدّس. فيتحوّل الكفر إيمانا ويعود الجن إلى ذويهم وأهلهم منذرين مبشرين من بعد أن تغلغل الإسلام في أفئدتهم. نستنتج إذن أنّ المخيلة الدينيّة في الإسلام لم تنفك تسقط تصوراتها الاجتماعيّة والثقافيّة وأنظمتها القيميّة والمعياريّة وأطرها الذهنيّة على متصور الجن، وهو المتصور المجرّد اللامرئي، وتتدخل أغلب مكوناتها الثقافية المستمدة من تجربتها اليوميّة و رموزها في نسج عالم من التصورات الدينيّة الموظفة من أجل تمثيل مخلوقات غيبيّة لا تمتلك في الأصل ثقلا ماديّا ولا وجودا حسيا. إنّ الإيديولوجيات المهيمنة على الثقافة العربيّة الإسلامية في فترة تدوين تفسير الطبري والنعرات القبلية لا تتجلى في الجدل والمماحكة والمنافرات والشعر فخرا وهجاء ولا حتى في الصراعات السياسية والاجتماعية التي بلغ أقصى حدود التطرف في عهد الدولة الأموية وأذنت بأفولها[2] بل تتسرب بدورها إلى أنظمة التخييل والتمثيل وتتلبس بالمتصورات الدينية وتلقي بظلالها عليها. فالجن الكفرة هم أهل

---

[1]- ذكر جواد علي تنافس هذين الشقين العربيين من أجل إبراز اتصال كل واحد منهما بسلالة الأنبياء حتى يزيد ذلك نسبهم شرفا وقال معلقا على سعي القحطانيين وصل أنسابهم بإسماعيل ودحض العدنانيين هذا الادعاء:"تستهدف هذه الروايات غاية عاطفية بعيدة على ما يظهر كانت ذات أهمية في نظر القحطانيين هي وصل نسبهم بالأنبياء ، فبعد أن ذكروا أخبار ملكهم ودولتهم قبل الإسلام وجدوا أن العدنانيين يفخرون عليه مع ذلك بأنّ فيهم النبوة والأنبياء منهم الرسول وفيهم إسماعيل جدهم. فأرادوا أن يكون لهم أجداد أنبياء، أنبياء خلص قحطانيون أو أن يكون لهم نسب يتصل بنسب إسماعيل على الأقلّ فقالوا: إنهم من نسل هود وهو نبي من أنبياء الله...". المفصل في تاريخ العرب، ج1ص ص356.

[2]- المرجع نفسه، ج4، ص 275.

اليمن هم القحطانيون أمّا النبوة والإيمان ففي الشق العدناني الذي يتحدّر منه الرسول محمّد. وها هي أرض الجنوب وأهلها ينصاعون طوعا أمام قوة النبوة وهيمنتها وتعود الجن مدحورة إلى أهلها مسلمة مبشرة بالدين الجديد الذي لا يظهر إلاّ في أرض العدنانيين في أرض الشمال. ومن ثم نلاحظ أنّ الإيديولوجيا وأنماط القيم والمفاضلات القبلية القديمة تتسرب في جميع أنماط الخطاب وتتسلل إلى مؤلفات تبدو في الظاهرة نائية عن مثل هذه القضايا بل وتسهم هذه المواقف الأيديولوجيّة في إضفاء القيمة ونقيضها على متصورات دينية ميتافيزيقية وتستثمرها لخدمة تلك المواقف وتعزيزها. فالإيديولوجيا إذن لا تتحيز في مكان بل تهيمن على جميع أنماط الخطاب بل وتسهم إسهاما إيجابيا في تشكيل المتصورات الدينية الخيالية وتأثر في تحديد خصائصها[1].

إنّ الجنّ الذين أسلموا في قصّة الاستماع إلى الرسول يتلو القرآن ينتمون إلى نصيبين " وهي مدينة عامرة من بلاد الجزيرة". وقد روي في بعض الآثار أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلّم قال:" رفعت ليلة أسري بي فرأيت مدينة فأعجبتني، فقلت: يا جبرائيل ما هذه المدينة؟ قال: هذه نصيبين، فقلت: اللهم عجّل فتحها واجعل فيها بركة للمسلمين"[2]. وذكر أيضا أنّها كانت في متصورات الجاهليين مدينة عامرة بالجن، شأنها في ذلك شأن هجر[3]. وإذا كان الطبري لم يحدث بهذا الأثر فمن المحتمل أن يكون دعاء الرسول هذا مستبطنا في ذاكرته، فقرن مفسرنا إيمان الجن بمدينة نصيبين بالذات، أي بنفس تلك المدينة التي رجا النبي ربّه أن تفتح، والتي حظيت بإعجابه، والتي طلب من الله أن تكون بركة على المؤمنين. تفسر أخبار مدينة نصيبين في "معجم البلدان" سرّ إنماء الجن المبشرين إليها، فتكون نسبتهم إلى مدينة نصيبين غير اعتباطيّة، فما هي إلاّ ضرب من ضروب استجابة الله لرجاء نبيه وتلبية فوريّة لها، وها إنّ أهل نصيبين من الجن يؤمنون بالدعوة ويهرعون إلى نشرها في انتظار فتحها على يد الفاتحين المسلمين وإذاعة الدين الجدي في الأوساط البشريّة.

ليس للجن في تفسير الطبري من وجود في العالم المادي الحسي إلاّ من خلال الهيئة

1- Claude Gilliot, *aspects de l'imaginaire islamique commun dans le commentaire de Tabari*, pp10-11, document en Microforme, dans la bibliothèque de la Sorbonne nouvelle Paris III.

2- ياقوت الحموي، معجم *البلدان*، ج5 ص 289. دار صادر بيروت 1986 .

3- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne, son origine et son développement*, p14.

الآدميّة، ممّا جعلها عالما موازيا بصفة كلية للعالم البشري يناظره في جلّ تفاصيله ولا يتميز الواحد منهما عن الآخر إلاّ بالقدرة على الظهور الحسي والمادي. غير أنّ الطبري قد أشار في بعض الأخبار الموجزة والمقتضبة إلى وضعيات يتقاطع فيها عالم الجن وعالم الإنس فيلتقيان. من ذلك الإشارة إلى أنّ الجن قادرة على معاشرة الإنسيات والاتصال بهن، ولكن هذه الوضعية لا تتحقق إلاّ في حالة عدم ذكر الله قبل الجماع. وقد روى الطبري عن مجاهد قال: " إذا جامع الرجل ولم يسمّ انطوى الجان على إحليله فجامع معه"[1].

لا يتوسع هذا الإخبار في إبراز قدرة الجن على الهيمنة على العالم البشري والتدخل فيه رغم أنّ تزاوج الإنس بالجن قد حظي في غير مصنفات التفسير الرسمية بحظ كبير من الاهتمام. ولكن هذا التمثل يدل على أية حال على أنّ المخيلة الدينيّة لا تعتقد في جدوى الفصل بين الموجودات بحسب حقيقتها الوجودية. ولا تجد حرجا في تعليق الماديّ بالمجرّد والشاهد بالغائب. ولعل هذا الخرق للحدود التي يقوم عليها كل نشاط تصنيفي مندرج في صميم وظيفتها ما دامت المخيلة طاقة خلاقة للصور تنتج وتمثل وتقرب المتصورات البعيدة بقدر ما تؤلف بين شتات العناصر المتباعدة والمتباينة وبقدر ما تتجاوز المواضعات اللغوية والفكريّة وتعلو على المعرفة المباشرة. فهي لا تهدف إلى إنتاج معرفة قابلة للاختبار بمعيار الصواب والخطأ، ولكنها منصرفة إلى إكساب دلالات جديدة وإنتاج علاقات جديدة بين العناصر الثقافيّة والماديّة والاجتماعيّة الواقعيّة. وعلى هذا الأساس كانت علاقة الإنس بالجن رغم التوازي القائم بينهما علاقة استرسال. والاختلافات في الذات والماهية والجوهر لم تمنع المخيلة الدينيّة من إيجاد أسباب التواصل بين الإنسي والجني. فللجن أن يتزوّج بالإنسية، بل ومن شأن هذا التزاوج أن يثمر بنينا وبنات يمثلون جنسا ثالثا هجينا يقع بين الإنس والجان مثلما كان الشأن في خبر بلقيس ملكة سبأ. فقد روى الطبري في أمرها أنّ " أمّها كانت من الجنّ". وأنّ آثار هذا التزاوج الغريب ظاهرة على جسدها، فقد كانت رجلها رجل حمار[2] . وكانت بلقيس تركيبا عجيبا بين الإنس والجنّ وهو تركيب لم يتمثل بوصفه تشويها أو مسخا بل عد دليلا على عجائبيّة هذه الملكة. وعلى أيّة حال فإنّ تفسير الطبري لم يتوسع كثيرا في وصف عالم الجن وفي تحديد كيفيّة انتظامه ولم تعبر جل الأخبار التي انتقاها عن متصورات المسلمين الشعبيّة حول هذا المخلوق.

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 11 ص 607.

[2]- المصدر نفسه، مج 9 ص 529.

غير أنّ هذا التماثل بين مخلوقين تختلف خصائصهما الوجوديّة اختلافات جوهريّة لا يمكن أن يدل على انفصال الواحد منهما عن الآخر فهما يتوازيان في جلّ الأحيان ولكنهما يتقاطعان في أحيان أخرى فتنفك العزلة بينهما ويتواصل هذان الضربان من الخلق بطريقة لا يفسرها القرآن ولكن عددا من الأدبيات الدينيّة سيجتهد في توضيحها.

خاتمة الفصل

اهتم هذا الفصل بالنظر في كيفيّة تعامل المخيلة الدينيّة الإسلامية ممثلة في تفسير الطبري مع متصور الجن ومتصور الشيطان بوصفهما حقائق مجرّدة لا يمكن إدراكها إلاّ إذا فكرنا فيها، بما أنّها مفتقرة لأساس وجوديّ حسيّ. وقد انتهينا إلى أنّ تجسيم هذه المتصورات يكاد يتحوّل إلى شرط أساسي من شروط عقلنتها وفهمها والتعامل معها. فالتمثيل والتجسيد مطلب ضروري ّ لتحقيق ذلك. ولقد حاولنا تصنيف أنماط تجلي الشيطان، فلاحظنا توزعها على ثلاثة أنماط : لقد اتخذت الشياطين هيئة البشر، واتخذت هيئة الحيوان وتحديدا هيئة الحيّة، واتخذت في بعض الحالات القليلة هيئة بعض القوى الطبيعيّة. وحاولنا النظر في مصادر هذه الطرق في التمثيل وعلاقتها بالثقافة الدينيّة المجاورة للإسلام وتأثير الثقافة المحليّة في صياغتها، فبان لنا وفاء هذه الصور للمحضن التوحيدي والشرق أوسطي عموما من ناحية، وتلونها بألوان الثقافة العربيّة التي أسقطت الكثير من خصائصها ومن أشكال انتظامها ومن قيمها على عالم الشياطين. فكانت هذه الصور صورا ديناميكيّة حيّة تتقمص القناع الذي صنع لها وتتحرك من خلاله. ومع ذلك فإنّ صور تمثيل الشياطين في تفسير الطبري تبدو شحيحة مقتصدة قياسا بسخاء مصنفات القصص الديني و مصنفات عجائب المخلوقات وغيرهما من المؤلفات التي أفرد بعضها للحديث عن الشياطين حديثا خالصا فكانت موضوعها الوحيد. وتنسحب نفس هذه الملاحظة على كيفيّة تمثيل الجنّ، فقد بدت صورة هذه المخلوقات فقيرة وباهتة مقارنة بما نجده في غير كتب التفسير من التصنيف الديني. و اكتفى الطبري بتقديمها في هيئة بشر آدميين. ولعل هذه الوضعيّة تفسر في تقديرنا باحتراز الطبري من التورط في احتواء الثقافة الشعبيّة التي أولت لهذه المخلوقات نصيبا وافرا من الذكر و خصتها بأخبار عديدة في ذكر هيئتها وأشكالها والصور التي تتخذها. فشح تمثيل الشياطين والجن إذن يعود إلى الإكراهات التي تمليها ممارسة تفسير القرآن داخل مؤسسة التصنيف الدينيّ العالم.

خاتمة الباب

انصرف هذا القسم من إلى النظر في كيفيات تمثيل هذه المخلوقات لا سيما وأنّها مخلوقات لا مرئيّة لا تظهر للعيان في حقيقتها ولا في جوهرها الأصيل، إنّما تظهر وتتجلّى عبر عدد من الأقنعة التي تعبر من خلالها عن حضورها فتتجلّى في صور بشريّة أو في تشكلات حيوانيّة أو في بعض الظواهر الطبيعيّة مثل البرق أو الريح أو السحاب.

إنّ هذه التشكلات لا تتكافأ مع جوهر الملائكة والجنّ والشياطين فهي مجرّد عبارة استعاريّة تسمح بالعبور من اللامرئيّ المعقّد إلى المرئيّ البسيط .وتُسهّل عمليّة إنتاج معرفة إيجابيّة حول هذه المخلوقات، وتمكن من تجاوز معضلة الغياب، وتتعامل العقلية الدينية مع مخلوقات حاضرة وإن كان حضورها معضلا فهي لا تحضر إلاّ من خلال غيرها ولا تعبر عن وجودها إلاّ في صورة أخرى تختلف عن جوهرها .فجميع تجلياتها لا تتطابق مع ذاتها ولا تكافئ تمظهراتُها حقيقتَها .ومع ذلك فإنّ المتصورات الدينيّة لا تستطيع أن تتعامل إلاّ مع الشاهد والماثل والمعلوم، لذلك تُحوِّلُ جلُّ العناصر المجرّدة أو اللامرئيّة إلى منطقة المحسوس، لأنّ هذا التحوّل هو شرط فهم تلك العناصر وشرط الهيمنة عليها أيضا بوسائل المعرفة البشريّة .

لقد وفّر النصّ القرآني للمتخيل الديني بعض شروط الانتقال من اللامرئيّ إلى المرئي ومن المجرّد إلى المحسوس وذلك من خلال الإشارة إلى مادّة خلق هذه العناصر .فالجن والشياطين مخلوقات من نار، وهو ما يوفّر لهم قاعدة تسمح بتكوين أساس مادي محسوس لوجودهم .إنّ النار حقيقة ماديّة ماثلة للحواس مدركة ومعلومة، ويبدو من الطبيعي أنّ كل ما يخلق منها يحتفظ بصفات المثول والماديّة والحسيّة، ولكن الملاحظ هو أنّ المتخيل الديني في تفسير الطبري قد عطّل هذا القاع المادي الذي وفره النصّ القرآني، وأعرض عن ربط مختلف أشكال حضور النار بالشياطين، واخترع عبارات رمزيّة واستعمالات استعاريّة أخرى متنوعة ليست لها بالرمز الناري صلة وثيقة، فلم تكن مادة خلق الجنّ والشياطين مصدرا من مصادر إلهام المخيلة الدينيّة وهي تتمثل الشيطان وتنسج صورته .وينطبق الوضع نفسه على أنماط تمثيل الملائكة، فقد أجمع المفسرون على أنّ هذه المخلوقات مخلوقات نورانيّة أثيريّة، ومع ذلك يلاحظ المتتبع لأنماط تصوير الملائكة أنّ رمز النور لم يستثمر في تمثيل هذه المخلوقات، بل غلبت الصورة الحيوانيّة مثل صورة الطير والصور البشريّة مثل صورة دحية الكلبي على كيفيّة تمثل هذه المخلوقات الغيبيّة.

إنّ النور والنار رمزان يفتحان المجاز للتحوّل بالملائكة والجنّ والشياطين من وضع

الغائب والمجهول إلى وضع الحاضر الماثل والمعلوم، إذ يوفران لهم قاعا وجوديا ماديّا .ولكن الملاحظ هو أنّ هذين العنصرين لم يكونا من الأدوات التي استثمرتها المخيلة الدينيّة للتعبير عن اللامرئيّ، إنّما عوّلت المخيّلة على أنماط أخرى من التمثيل لا تمت لهذين العنصرين الطبيعيين بصلة وثيقة أو مباشرة .

لم نكتف ونحن ننظر في أنماط تصوير هذه المخلوقات الغيبيّة بالصورة المفردة لأنّ المفرد منها لا يسمح باستنتاج الروافد المؤثرة في تكوينها، إنّما نظرنا في الصورة داخل سياقها الأعم والأوسع .فتصوير الملائكة والجنّ والشياطين بوصفهم بشرا مثلا ليس إلاّ مقدّمة للنظر في مختلف وجوه التمثيل البشري .فإسقاط صورة البشر على هذه المخلوقات لم يتحقق بطريقة واحدة، ولم يصدر عن مصدر تخييلي واحد، إنّما هو نمط يضم بدوره أشكالا وأنماطا فرعيّة داخلية ومتنوعة .لذلك يحتاج بدوره إلى تصنيف وتفصيل .ولقد توخينا منهج التفصيل والتصنيف في مختلف أنماط التصوير التي تبدو عامة وكثيفة .وحاولنا النظر في كيفيات تقمص هذه المخلوقات الغيبيّة للأشكال التي تجلت من خلالها .ونختم هذا الباب بالإشارة إلى أنّ منتجات المخيال الدينيّة قد خففت من كثافة المقدّس، فعرّت ميتافيزيقيّة هذه المتصورات الغيبيّة، وعقلنت المقدّس وأخضعته لمعيار المادي فارتطم بالمحسوس .وبقدر ما أسهمت هذه الصور والتمثلات في تقريب الملائكة والجن والشياطين من المدركات فإنّها قد شيّأتها ففقدت جزءا من قدرتها العجائبيّة وانهار جزء من جبروت قداستها.

الباب الثالث

وظائف الملائكة

تمهيد

إنّ الملائكة والجنّ والشياطين عناصر مندرجة في الكون بصفتها مخلوقات أساسا، وتجعلها المخلوقيّة منتمية إلى عالم محدود الإمكانيات، ومتنزلة في نظام مبرمج على وجه دقيق. فهذه المخلوقات تقيم مع العالم علاقة واحدة وثابتة، إذ ليس لها أن تصنع عالمها الخاص، وليس لها أن تنتج وظائفها، لأنّ الله هو الذي يمتلك قطب الإنتاج والتنظيم. ولا سيطرة لهذه المخلوقات على ذواتها ولا على العالم من بعد. وليس لها أن تبدي أيّ مقاومة إزاء خالقها إلاّ بالمقدار الذي يشاء ويقدّر. ورغم سلبيّة هذه المخلوقات في اختيار وظائفها وإنتاج ذواتها، فإنّ عالم الاعتقاد ما كان له أن ينشأ إلاّ بفضل نشاط هذه الكائنات. وليس له من وجود ولا من حقيقة خارج الوظائف التي اضطلعت بها هذه المخلوقات. ليس لهذه المخلوقات أن تقيم عالم الدين التوحيديّ، ولكنّها تبدو شرطا ضروريّا من شروط تحميله دلالاته الدينيّة. فلولاها لكان الكون خارج سيطرة الله.

إنّ الله الذي خلق الملائكة والجنّ والشياطين وأوكل لهم مهامّ معيّنة، وجعلهم أدوات إرادته، قد مكّن كلاّ من هذه المخلوقات من حقيقة ذاتيّة ثابتة ونهائيّة، لم تتغيّر جذريّا منذ ظهرت إلى الوجود. فقد تجلّى الشيطان دوما بوصفه معارضا مفسدا. وظهرت الملائكة بوصفها مخلوقات مطيعة مسخّرة لخدمة الإرادة الإلهيّة. أمّا الجنّ فشأنهم شأن البشر منهم المؤمن ومنهم الكافر. وإن كانت هذه الكائنات في وضع استلاب إذ لا سلطان لها على ذواتها، فإنّها بوصفها أدوات خارجيّة تفرض على مستعملها(الله) منطقها الداخليّ وخصائصها. فالله الذي خلق هذه الأدوات ليعبّر عن نفسه، والذي وصف نفسه بالتعالي وبالتجريد، لم يعد بوسعه أن يفصح عن حضوره إلاّ بواسطة هذه المخلوقات التي تصله بالعالم السفلي المخلوق. ولو استغنى عن هذه الكائنات التي تسهم في إجلاء وجوده لاتهم بالعبث. فقد صنع بملء إرادته هذه المؤسّسة الوسائطيّة، ولكن ما عاد بمقدوره أن يتخلّى عنها، لأنّها مذ وُجدت فرضت عليه نفسها بقوّة، وتحوّلت إلى عناصر تتحدّد من خلالها وبها صورة الإله نفسه.

وإذا كان الخطاب الدينيّ في التفسير يؤكّد دوما خضوع هذه المخلوقات خضوعا كاملا وغير مشروط للإرادة الإلهيّة فإنّه لا يشير مطلقا إلى ارتهان حضور الله المتواصل في الكون وإجلائه بهذه المخلوقات، رغم أنّها تخترق جميع المشاريع الربّانية، سواء أكان هذا المشروع بعثا ونبوّة أو وحيا أو ابتلاء أو عقابا أو ثوابا وحسابا في الآخرة أو مراقبة لآدم وبنيه أو تغريرا وغواية أو شهادة على الناس. لا شيء ينفذ إلى التحقّق إلاّ عبر هذه المخلوقات، لذا تتسلّط الملائكة

والجنّ والشياطين على خالقها بمقدار تسلّطه عليها. وتتسلّط اللغة على مستعملها وإن كان منشئها، وتتسلّط التقنيات والمعارف على مبتدعيها. فلكلّ أداة مهما كانت طبيعتها نفوذ على مبدعها، وبمجرّد أن تنتقل من العدم إلى الوجود تبسط منطقَها الداخليَّ وهيمنتها على مستعملها.

وإذا كان الاعتراف بنفوذ الأدوات غير الدينيّة لا يحرج البشر كبير الحرج فإنّ الاعتراف في كنف الدين بنفوذ المخلوق على الخالق يظلّ أمرا محرّما وممنوعا، لأنّ الدين يقوم على الاعتراف للربّ بالقدرة الكاملة مقابل نكران الذات نكرانا مطلقا. ولذلك فإنّ النص القرآني لا يعبّر عن هذه الحقيقة، ولا يشير إلى أنّ الملائكة والجنّ والشياطين تساهم من حيث هي مجرّد مخلوقات مجرّدة من الإرادة في تضييق إمكانيات إجلاء الله وتفعيل دوره في التاريخ، لأنّها الإمكان الوحيد الذي يسمح له بالظهور دون أن يفارق تعاليه وتنزيهه وواحديته.

الفصل الأوّل: خصائص الوظائف

مقدّمة

لم يتصوّر العقل الديني وجود الملائكة على وجه الخصوص والجنّ والشياطين في عالم الاعتقاد خارج الوظائف التي تؤديها، لأنّ الوظيفة هي الشرط الذي يدفع عن الخلق الربانيّ العبث، فقد جعل الله الحكيم لكلّ مخلوق غاية، ولكل عنصر من عناصر الكون المرئيّة وغير المرئيّة وظيفة، ومن ثمّ تحكّمت المسلّمة العقديّة التي تسم الله بالحكمة في تعليق المخلوقات بوظائف محدّدة. فالله لا يخلق العبث ولا الباطل. وقد أكّد القرآن على هذا المعطى في سياقات عديدة[1]، وحافظ الطبري في تفسيره على هذا المبدأ بتسليم كامل[2]. حينئذ ليست الملائكة والجنّ والشياطين مجرّد عناصر زخرفيّة توشّح عالم الاعتقاد من الخارج، إنّما هي عناصر تكوينية تضطلع بوظائف أساسيّة في النهوض بأسس الدين التوحيديّ النبويّ وإقامة عالمه، والمحافظة على تماسكه. ولذلك لا يستقيم تعريف هذه العناصر الدينيّة عامّة والملائكة على وجه الخصوص إلاّ في ضوء الأدوار التي تؤديها[3].

ليس وجود الملائكة مجرّد زخارف ولا هو سقطات في بنية الدين التوحيديّ. إذ لا يمكن أن يحتجّ بوجود هذه العناصر على هشاشة التوحيد، ولا يمكن أن يفسّر نشاط هذه العناصر في فعاليات التاريخ و أحداثه مقابل انحجاب الربّ على أنّه أثر من آثار تعدّد الآلهة. فوجود هذه المخلوقات لا يعدو أن يكون ضرورة من ضرورات بنية كلّ دين توحيديّ. إنها عناصر من

---

[1]- يشير القرآن في مناسبات كثيرة إلى أنه ما خلق الكون لعبا ولا باطلا ولا عبثا إنّما خلقه بالحق انظر في ذلك: الأنبياء 21 /16،ص 27/38، الدخان38/44، الأحقاف3/46 المؤمنون23 /115

[2]- يقول الطبري في تفسير الآية 27من سورة ص: " وما خَلَقْنَا السَماءَ والأرْضَ وما بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُ الذين كَفَرُوا فَوَيْلٌ للَذينَ كَفَرُوا مِنَ النارِ" يقول تعالى ذكره وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما عبثا، ما خلقناهما إلاّ ليعمل فيهما بطاعتنا وينتهي إلى أمرنا ونهينا، ذلك ظنّ الذين كفروا ، يقول أي ظنّ الذين كفروا بالله فلم يوحّدوه ولم يعرفوا عظمته، وأنّه لا ينبغي أن يعبث فيتيقّنوا بذلك أنّه لا يخلق شيئا باطلا. *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 10، ص576. وجاء في تفسيره للآية 16 من سورة الأنبياء " ومَا خَلَقْنَا السَماءَ والأرْضَ وما بَيْنَهُما لاعِبينَ" يقول تعالى ذكره" وما خَلَقْنَا السَماءَ والأرضَ وما بَيْنَهُمَا "إلاّ حجّة عليكم أيّها الناس، ولتعتبروا بذلك كلّه فتعلموا أنّ الذي دبّره وخلقه لا يشبهه شيء، وأنّه لا تكون الألوهة إلاّ له ، ولا تصلح العبادة لشيء غيره ، ولم يخلق ذلك لعبا وعبثا". المصدر نفسه، مج 9، ص 11.

[3]- Louis Gardet, *L'Islam, religion et communauté*, Desclée de Brouwer, 1970, p83.

صميم البنية الدينيّة التوحيديّة، وليست عناصر ناتئة أو مقحمة أو طارئة على التوحيد[1]. إنّها من أدواته الضروريّة التي يحصّن نفسه بواسطتها من شرّ التناقض دون أن يتورّط الإله في مأزق الغياب[2]. ويبدو أنّ القرآن قد ورث هذا النظام الوسائطيّ من روافد عديدة سرعان ما طوّرها وحوّرها حتّى تنسجم مع نسيجه الداخلي ويستضيفها نظامه التوحيديّ الخالص في يسر. ولعلّ أشدّ هذه الروافد تأثيرا هو الرافد الفارسي الزرادشتي. ويرى هشام جعيط في هذا السياق أنّ " لفكرة الملائكة جذورا تاريخية قديمة من القرن الثامن ق.م، وهي متأتية عن زرادشت الذي قام بإصلاح الدين الهندي الإيراني العتيق في سبيل التوحيد، فأسقط الآلهة القديمة من وضعها كآلهة وجعلها تمثل قوى ومفاهيم وقيما مثل الحكمة والقوة مع نوع من التجريد. فهي ليست الله وإنّما من الله، إذ هي منبثقة عنه وملتصقة به أو فيض من روحه. ومر ذلك إلى إسرائيل عن طريق بابل"[3]. ويتعزز هذا التصور بالنظر في كتاب الزرادشتيين المقدس الزند أفستا[4]، إذ تشير نصوص القاتا المقدّسة " les gatha "[5] إلى أنّ الربّ الحكيم أهورا مازدا الذي خلق الكون ووضع قوانينه يعلو على أصناف كثيرة من المخلوقات الدينيّة والتي يبلغ عددها ستّة، تسمّى بالأميشا سبينتا Amesha spenta[6] . ويشير مرسيا إيلياد إلى أنّ هذه المخلوقات أي الأميشا سبينتا كانت تمثل بعض آلهة المجمع الهندي الأوربي، ولكن جردها زرادشت من كثافتها المادية، فتحولت إلى مخلوقات روحية ومجرّدة[7].

1- Ibid, p83.

2- يعتبر جون سولار من بين الذين اهتموا بتطوّر فكرة التوحيد خاصّة في المحضن اليهوديّ وذلك في مؤلّفه"اختراع التوحيد"، ولكنّه مجرّد أدوات بيد الربّ الخالق.انظر الفصل الذي عقده بعنوان « Les anomalies du monothéisme » وأدرج ضمنه وجود اعتبر الملائكة والشياطين ثغرات في بنية التوحيد، وقدّمهم بوصفهم عناصر تحظى بضرب من الاستقلال عن الخالق، والحال أنّهم الملائكة والشياطين المركزيّ في الأديان التوحيديّة الثلاثة.Jean Soler, *L'invention du monothéisme*, pp139-162.

3- هشام جعيط، *الوحي والقرآن والنبوة*،ص ص63-64.

4- Lionel Dumarcet, *Zarathustra : son histoire sa personnalité ses influences*, pp13-19, éditions De Vecchi.

5- Jean De Menasce, article « ZOROASTRISME » dans *EU*, volume23 pp 1035-1036.

6- Georges Dumézil, *Naissance d'Archange : essai sur la formation de la théologie Zoroastrienne*, pp64- 65.

7- Mircea Eliade, *histoire des croyances et des idées religieuses*, Volume 1, p328.

تشكل الأميشا سبنتا ركنا مركزيّا في عقيدة زرادشت وفق ما أجلته القاتا التي تعرف بالعربيّة "بترانيم زرادشت"، والتي تعتبر من تأليف النبيّ زرادشت نفسه. وإذا كانت هذه الترانيم المقدّسة لا تتسم في ما يتعلّق بالمخلوقات السرمديّة الخيّرة Amesha spenta بقدر كاف من الوضوح مقارنة بالنصوص العقديّة التي ستظهر في طور تاريخيّ لاحق مثل النصوص الفهلويّة ونصّ الأفيستا الحديث، فإنّها قد ضبطت بشكل نهائيّ الكثير من خصائصها، فنصوص القاتا أو ترانيم زرادشت هي التي حدّدت عددها، وهي التي أكّدت على طابعها المزدوج الروحيّ و المادي[1].

ويرى جورج دوميزيل أنّ هذا النظام الديني الذي شكّل جهازا من الوسائط الروحيّة والمقدّسة بين الربّ والعالم يستعيد على نحو غير مباشر نظام المجمع الهندي الأوربي القائم على توزيع ثلاثيّ للوظائف: أوّلها الوظيفة الدينيّة، وثانيتها وظيفة الإخصاب، وثالثتها وظيفة القتال، مؤكدا في عرضه لهذه الأطروحة على أنّ الربّ الأعلى أهورا مزدا ليس طرفا في نظام توزيع الوظائف هذا. إنّما ينسحب الأمر على جملة المهام التي تؤديها الأرواح الخيرة الأميشا سبينتا، إذ تمثل الملائكة الموكلة على أمر النور وعلى أمر النار المهام الدينيّة. وتمثل الملائكة الموكلة على أمر النباتات والمياه الوظيفة الكسموغونيّة الثانية والمتمثلة في عمليّة الإخصاب. أمّا المهامّ الحربيّة فقد مثلها الملك المكلف بأمر المعادن باعتبارها المكوّن الأساسيّ لجلّ الأسلحة المستخدمة في الحروب. ومن ثمّ يعمّم دوميزيل نظريّة التوزيع الوظيفي الثلاثي التي استخلصها من تجارب المجمع الديني الهندي على تجربة زرادشت الدينيّة من دون أن يغفل جوهريّة الاختلاف بينهما، نظرا إلى اتسام تجربة زرادشت بإعلاء ربّ واحد يتصرف في الكون بمطلق إرادته اعتمادا على جملة من المخلوقات ذات الوظائف الروحية و الماديّة، ولكنّه يعتبر أنّ الأميشا سبينتا أو الملائكة هي تجريد لقوى مقدّسة قديمة مجّدها الهنود والإيرانيون قبل ظهور الزرادشتية [2].

وتشير نصوص القاتا المقدّسة إلى أن روابط قرابة تجمع الربّ المتعالي أهورا مازدا ببعض الأميشا سبينتا. وتشير الأدبيات الحافة بها إلى أنّ هذه المخلوقات الستّة كانت الخلق الأوّل الذي سوّاه الربّ فحقّت ، ثمّ اختصّ كل منها بنشاط من الأنشطة في الكون، وعهدت إليها

1- Georges Dumézil, *Naissance d'Archange : essai sur la formation de la théologie Zoroastrienne*, p 81.

2- Ibid, pp 86-94 .

مرّة واحدة وبصفة نهائيّة[1]. وقد اعتبر بعض الدارسين أنّ هذه النشاطات التي أوكلت إلى هذه المخلوقات والتي صبغت التسميات التي أطلقت عليها تشكّل مجتمعة أغلب مكوّنات صورة الربّ الأعلى أهورا مزدا ووظائفه [2]. وهو ما يكاد ينسحب على وضع الملائكة في الديانات التوحيديّة الكتابيّة عموما وفي الإسلام تحديدا بما أنّه ورث مقدارا هاما من متصورات أسلافه، إذ تسهم هذه الملائكة في إجلاء صفات الله وتحقيقها من خلال الوظائف التي تنهض بها في العالم السفليّ[3]. فصورة الإله العادل، أو المنتقم، أو المغيث، أو القريب، لا تتجلّى إلاّ بواسطة هذه الوسائط اللامرئيّة. فضلا عن تشارط وجود هذه المخلوقات والوظائف التي عهدت إليها، إذ يبدو الاحتفاء بهذه المخلوقات المقدّسة الستّة مرتبطا ارتباطا وثيقا بأهميّة الوظائف الكونيّة التي تضطلع بها. وتشير نصوص القاتا إلى أنّ هذه الكائنات ليست جديرة بالعبادة، رغم اتصالها الشديد بأهورا مزدا وقربها منه[4] .

1. في ضرورة الخلق الملائكيّ:

1.1 الحاجة إلى الملائكة في الديانات النبويّة التوحيديّة:

إنّ المبدأ الأساسيّ الذي احتفت به الديانات التوحيديّة هو مبدأ تعالي الربّ الذي يتأسّس على الفصل بين العالم والله فصلا تامّا ونهائيّا[5]. وقد عبّر الطبري في نصّ فريد عن هذا المبدأ وصاغه في لغة المتكلمين، ونادرا ما كان يفعل ذلك، فقال:"كان الله تعالى ذكره قبل خلقه الأشياء لا شيء يماسه ولا شيء يباينه، ثمّ خلق الأشياء فأقامها بقدرته، وهو كما لم يزل قبل الأشياء خلقه لا شيء يماسه ولا شيء يباينه"[6]. وقد أحوج هذا المبدأ الأثير في الدين التوحيدي

---

[1]- "ومما نصّ عليه زرادشت أنّ للعالم قوّة إلهيّة هي المدبّرة لجميع ما في العالم المنتهية مبادئها إلى كمالاتها وهذه القوى تسمى مشاسبند وهي على لسان الصابئة المدبر الأقرب وعلى لسان الفلاسفة العقل الفعال ومنه الفيض الإلهي والعناية الربانية وعلى لسان المانويّة الأرواح الطيبة وعلى لسان العرب الملائكة وعلى لسان الشرع والكتاب الإلهي :الروح،" تنزل الملائكة والروح فيها". الشهرستاني، *الملل والنحل*، دار ومكتبة الهلال مج 1 ، ص 270.

[2]- Jean De Menasce, article « ZOROASTRISME » dans *EU*, volume23, pp 1035-1036.

[3]- Jean Soler, *L'invention du monothéisme*, p140.

[4]- Lionel Dumarcet, *Zarathustra : son histoire sa personnalité ses influences*, p57.

[5]- Robert Caspar , « La signification du monothéisme de l'Islam » , dans *Le Monothéisme*, №197Concilium ,p87

[6]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج8، ص 134.

إلى إيجاد نظام يمنع انفلات الأرض عن سلطان السماء، ويحُول دون استقلالها بقوانينها، مع المحافظة في الوقت نفسه على تعالي الربّ وصيانة تمايزه الأنطولوجيّ عن كلّ العناصر المخلوقة.

يبدو وجود الملائكة حينئذ حاجة أساسيّة تطلبها خاصيات الدين التوحيدي[1]. فالخلق الملائكيّ يبدو الضامن الوحيد لمبدأي التعالي والمفارقة. ولولاه لتردّى الدين إلى أحد مأزقين: أمّا المأزق الأوّل فيتمثّل في مفارقة الله عرشه المقدّس ليمثل بين الناس مثولا ماديّا مباشرا. وفي هذه الحالة يجتمع الله والعالم البشري، وينكشف أمام الخبرة البشريّة المحدودة انكشافا كاملا، فتتقوّض قداسته تبعا لذلك. أمّا المأزق الثاني فيتمثّل في ملازمة الله عرشه السماويّ، ممّا يعرّضه لمواجهة خطر الغياب. وفي هذه الحالة تنغلق أبواب السماء على أسرار الربوبيّة، ويتعطّل التواصل بين الخالق والمخلوق، ويتحوّل الله إلى مبدإ مجهول مقيم في الغياب، بما أنّه لا يقبل الموضعة ولا يخضع للتجربة.

إنّ نظام الوساطة المتمثّل في الخلق الملكوتي ملائكة وجنّا وشياطين هو القادر على تجاوز هاتين المعضلتين بكفاءة فائقة. فالإسلام دين توحيديّ يقوم على احتفاء شديد بإله مجرّد لا تظهر منه الذات، لأنّها محجوبة عن البشر. ولا تعبّر عنه إلاّ مجموعة من الصفات، في حين يظلّ حامل تلك الصفات غائبا مجهولا[2]. ومع ذلك ليس الإسلام السني عقيدة استبطانيّة. فقد ابتكر تقنية يواصل الله بواسطتها الحضور في عالم الناس والتدخّل فيه دون أن يحطّ ذلك من تعاليه، ودون أن يبدّد عنه هالة الغموض التي تضمن إلى حدّ كبير سمة التعالي هذه. ولمّا كان الدين التوحيديّ قائما على فصل حادّ ونهائيّ بين الله والعالم ابتكر الملائكة والجنّ والشياطين ليكونوا وسائط بين الله والأرض، فقاموا بوظيفة تجلية الله la fonction théophanique . إنّ هذه المخلوقات هي الحلّ العملي لردم المسافة الفاصلة بين عالم السماء المجرّد الكامل والعالم السفلي الناقص. وهي السبيل لحلّ معضلتي التعطيل والتشبيه، والتقنية الممكنة لوصل الغائب بالشاهد. ومن ثمّ فإنّ وجود الملائكة ليس نتيجة انتشار ثقافيّ ولا هو حصيلة عمليّة توريث دينيّ

1- « la notion exacte de la transcendance est celle du coran et de la théologie musulmane : dissemblance de dieu avec les créatures. Dieu est le tout autre et rien n'est semblable lui. Avec l'unicité c'est le thème majeur de l'Islam ».Robert Caspar, *Pour un regard chrétien sur l'Islam*, Bayard, Paris 2006, p 86.

2- Ibid, p 86.

فحسب، ولكنّه واقع يفرضه منطق التوحيد الداخليّ.

ولقد قدّم هنري كوربان في مصنّفه Le paradoxe du monothéisme[1] تحليلا هامّا فسّر من خلاله ضرورة إنشاء وسائط ملائكيّة في بنية كلّ دين توحيديّ ونبويّ. فالتوحيد في صورته الظاهرة مهدّد بخطرين عبّر عنهما الكاتب بالتعطيل، l'agnosticisme والتشبيه l'anthropomorphisme. وأشار إلى أنّ غيبة الربّ التي تعدّ استتباعا من استتباعات تعاليه ومفارقته قد حالت دون إنتاج تصوّرات عقديّة إيجابيّة حوله رغم طول جدل المتكلّمين في إشكاليّة الذات الإلهيّة والصفات. والإبهام المتعلّق بحقيقة الذات الإلهيّة واتصافها بالتعالي في الوقت نفسه يحرج تأويل الأسماء والصفات الدالة عليه. فهذه الأسماء إمّا أن تحمل على دلالتها المباشرة فتنتهي إلى تشبيه الله، وإماّ أن تؤوّل تأويلا استعاريا رمزيّا لا يتطابق مع حقيقة الذات المقدّسة. يقدّم التوحيد الذات الإلهيّة بوصفها ذاتا متعالية، غير أنّ ذلك من شأنه أن يؤول بالعقيدة إلى خطر سمّاه المؤلف الشرك الميتافيزيقي l'Idolâtrie métaphysique ولا يمكن تجاوز هذا المأزق إلاّ بتأسيس علاقة وثيقة بين الذات/الوجود l'Etre والموجودات les étants التي تتكفّل في الأديان التوحيديّة بمهمّة إظهار الربّ وتجليته. إذ تضطلع الملائكة بوظيفة أساسيّة أطلق عليها كوربان وظيفة تجلية الله la fonction théophanique [2]. لذلك يسمح وجود الملائكة بتوفير حامل موضوعيّ للصفات التي تتعلّق بالذات.

1. 2 منزلة الملائكة في القرآن:

لمّا كان الإسلام دينا متنزلا ضمن المسار التوحيدي كان الربّ المتعالي عرضة لمأزقي التشبيه والتعطيل. فكان لا بدّ من تشكيل جهاز وسائطي ملائكيّ يستأصل هذا الإشكال من جذوره ويحفظ تماسك النظام الديني. ولذلك ارتقى القرآن بوضعيّة الملائكة من مجرّد الأدوات الضروريّة التي يحتاجها الله المتعالي ليتواصل مع مخلوقاته إلى منزلة المكوّن العقدي الضروريّ المشكّل للإيمان، إذ لا إيمان بالله دون الإيمان بملائكته. ومن شأن هذا التشارط أن يجلّي أهميّة الملائكة في القرآن، إذ حوّل الاعتقاد في وجودها إلى شرط يرتهن به الإيمان وحوّلها إلى عنصر من عناصر النظام الدينيّ يسهم في التمييز بين المؤمن والكافر. ونستدلّ على ذلك ببعض ما جاء في القرآن مثل قوله :" وَلَكِنَّ البِرَّ مَن آمَنَ بِالله واليَومِ الآخِرِ وَالمَلائِكَةِ وَالكِتَابِ

1- Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme* , éditions de l'Herne, Paris, 1981

2- انظر الفصل الذي عقده هنري كوربان بعنوان: ضرورة الخلق الملائكيّ، من ص101.

والنَبيِّنَ ...[1] "وقوله:"آمَنَ الرَسُولُ بِمَن أُنزلَ إلَيهِ مِن رَبِّهِ وَالمُؤمِنُونَ كُلُ آمَنَ بِاللِه ومَلائِكَتِهِ وكُتُبِهِ ورُسُلِهِ ...[2]"، وقوله " ومَنْ يَكْفُرُ بِالله ومَلائِكَتِهِ وكُتُبِهِ ورُسُلِهِ وَاليَومِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالا بَعِيدًا"[3]. ولقد أكّد تفسير القرآن على هذا المعطى الضروري، فقدم الملائكة بوصفهم عنصرا ضروريا من العناصر المكونة للعقيدة. إنّهم في تفسير الطبري ركن من أركان الغيب الذي يشترط في المؤمن الاعتقاد فيه حتّى ينتسب إلى المجموعة المسلمة. و قد قال في تأويل الآية الثالثة من سورة البقرة:" الذينَ يُؤمِنونَ بِالغَيبِ": "آمنوا بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر وجنّته وناره ولقائه وآمنوا بالحياة بعد الموت فهذا كلّه غيب[4]". وبذلك يمثّل الإيمان بوجود الملائكة عنصرا من عناصر الاعتقاد، ويعتبر محدّدا من محدّدات الانضواء ضمن لواء الإسلام. فهي إذن عناصر ضروريّة في بنية الدين العقديّة. إنّها ضروريّة لأنّ هذا الدين التوحيدي لا يستطيع بدونها أن يتجاوز المعضلات التي يطرحها التعالي والتوحيد. لذلك ليست الملائكة عناصر زخرفة تجمّل الدين من الخارج، ولكنّها عناصر تكوينيّة يتقوّض من دونها، فلا إيمان بالله المتعالي دون الإيمان بالملائكة.

لقد مكّن القرآن وجود الملائكة عقديّا، وغرسها في بنية الدين غرسا لمّا أشار إلى استحالة اتصال عالم الغيب بعالم الشهادة اتصالا مباشرا. وأكّد اندراجها في نظام الوساطة بين الأرض والسماء، وذلك من خلال قوله:" وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ الله إلاّ وَحيًا أَو مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَو يُرْسِلَ رَسُولا فَيوحِيَ بِإذنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَهُ عَليٌ حَكيمٌ"[5]. فنبّه من خلال الآية إلى خاصيّة أساسيّة يتّسم بها الربّ الواحد المفارق هي امتناع الاتصال المباشر بالله. واقترح القرآن في السياق نفسه وسائل بديلة تتجلىّ بواسطتها إرادة الله من دون أن تتجلّى ذاته. فإذا الصلة بينه وبين العالم السفليّ لا تنعقد إلاّ عبر رسول يوحي إليه الله ما يشاء، فينزل بالرسالة إلى الناسوت، أو أن يكلّم الله عباده من وراء حجاب. وما الحجاب إلاّ بديل للوسيط، فكلاهما يؤدّي الوظيفة نفسها ماداما تقنيتان تحولان دون انكشاف حقيقة الإله صراحة أمام الخبرة البشريّة. بل إنّ الملك والوحي هما الحجاب الفعلي الذي يمنع اختراق مجال الربوبيّة ويضمن

---

[1]- البقرة2/177.

[2]- البقرة2/285.

[3]- النساء 4/136.

[4]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج1، ص134.

[5]- الشورى 42 /51.

المحافظة على أسرارها في نفس اللحظة التي يضمن أسباب التواصل مع العالم الأرضيّ. وقد تبنّى الطبري في تفسيره للآية المذكورة أعلاه استحالة التواصل المباشر بين الله والبشر دون أن يضع المسألة على محكّ الجدل الكلاميّ[1].

3.1 دور الملائكة في تأسيس نظام الإسلام العقدي التوحيدي:

إنّ الله لا يمكن أن يعبّر عن حضوره بواسطة الصورة الماديّة لأنّه وحدة غير مشخّصة. ويستحيل تعقّل الإله الغائب المفارق المغرق في تجريده إلاّ بواسطة أعوان يحوّلون علم الربّ الصامت إلى كلام، وغيابه إلى حضور، وإرادته المجرّدة إلى أحداث تخترق تاريخ البشر وتوجّهه. إنّ الله هو الجوهر أو الكينونة القابعة في الصفات باستقلال تامّ. ولا يمكن لهذه الكينونة أن تفهم إلاّ بالتمثّلات التي تتحقّق بواسطة الملك. فالذات الإلهيّة غير قابلة في ذاتها لأن تدرك، ولا يستطيع العقل البشري أن يتخطّى نفسه ليفهمها دونما وسائط. حينئذ تسدّ الملائكة الثلمة بين الله والعالم، وتيسّر على المؤمنين في الوقت نفسه إنتاج معرفة إيجابيّة حول الإله. فبدون الملائكة التي تساهم إلى حدّ كبير في تقريبه من مخلوقاته وتوطيد صلاتهم به يظلّ الربّ معنى غامضا يستحيل التعرّف عليه، ويبقى معطى دينيّا مبهما ومفقودا لا يمكن للكلام أن يفصح عنه دون ريبة[2]. ليس لله أن يظهر إلاّ بواسطة قنوات ملائكيّة، وإذا كان الله صاحب القوة الخالقة التي تعبّر عن نفسها في فعل "كن" فإنّ الملك هو الذي يحوّلها إلى حدث مجرى في التاريخ، وإذا كان الله صاحب الإرادة فإنّ الملك هو صاحب الفعل، لأنّ الملائكة هي الخلق الذي يحوّل اللامرئيّ إلى مرئيّ، والقصد إلى فعل، وهو ما يجعل من هذه المخلوقات الدينيّة جهاز تواصل ضروريّ بين السماويّ والأرضيّ.

وتجدر الإشارة إلى أنّ وظائف الملائكة قائمة أساسا على الوساطة بين العالم العلويّ والعالم الأرضي. غير أنّها تكفل مهمّة الوساطة وترعاها بين العالمين في نفس اللحظة التي تحفظ فيها انفصالهما وافتراقهما الأصيل والبدئيّ. فوجود ملائكة تصل الأرض بالسماء يعني الاعتراف الضمني بعدم تجانسهما ولا التقائهما لقاء مباشرا إنّهما متفارقان إلى حدّ يستحيل فيه اجتماعهما دونما وسائط وقنوات من طبيعة خاصّة واستثنائيّة. وإذا كان هذا النظام مقترنا بانفصال الأرض عن السماء نظرا إلى انفصال الربّ الخالق عن مخلوقاته بحكم مفارقته

1- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج11، ص162.

2- Robert Caspar, « la signification permanente du monothéisme de l'Islam », dans *Le Monothéisme*, Concilium 197, p89.

وتعاليه فإنّه يتحوّل إلى شرط تقتضيه خصوصيّة التعالي إذا ما توفّرت في أيّ دين[1]. لذلك كانت المخلوقات الملائكيّة مقترنة بالديانات التوحيديّة المحتفية بربّ متعال، وكان تطور نظام المخلوقات الملائكية عمليّة تنضج باطراد مع اتجاه صورة الربّ نحو التعالي والتنزّه[2]. وتعتبر اليهوديّة الدين الذي أجلي هذا الاطراد والتناسب بين تعالي الربّ والحاجة إلى وسائط، فقد احتلّت الملائكة منزلة هامّة في نظام اليهود العقدي بعد أن انفصل الربّ يهوه انفصالا واضحا عن العالم السفليّ وبدأت فكرة الإله المتعالي ترسخ شيئا فشيئا[3]، مما أدّى إلى تشكيل نظام من الوسائط الملائكيّة يخدم مبدأ التعالي ويضمن شرط تحققه، فنشأت تبعا لذلك منظومة من المخلوقات المحيطة بالرب يهوه، واضطلعت بمهمة وصله بشعبه من خلال تحقيق جملة من المهام[4]. وتعزّزت هذه المنزلة في مرحلة ما بين العهدين في نصوص قمران والأسفار المنحولة[5].

وإذا كان تضخم دور الملائكة في اليهوديّة لا يردّ إلى علّة واحدة فإنّ أهمّ تلك العلل والمبررات مردّه تطور فكرة التعالي الإلهيّ في مرحلة ما بعد النفي، إذ تحوّلت الملائكة تبعا لذلك إلى قناة التواصل بين الله والبشر، فأدّت مهمّة الوساطة[6]. أمّا في المسيحيّة فتبدو منزلة الملائكة أقل أهميّة مما كان لها في اليهوديّة. ويفسر ذلك بأنّ هذا الدين استغني عن الوسائط بتجلي كلمة الربّ ممثلة في السيّد المسيح ذاته. وهو ما يعني أنّ المهام المنوطة بعهدة الملائكة قد أحيلت إلى المسيح بوصفه كلمة الله، وبوصفه ممثل اللاهوت على الأرض. فـ "يسوع المسيح هو كلمة الله تجلّى جسدا، وقد حلّ ابن الله بين البشر ليبلغهم مباشرة دون وساطة نبي أو ملاك الكلمة الإلهيّة"[7]. ومن ثم فإنّ الملائكة تمثل جزءا من عالم الاعتقاد المسيحي، ولكن مركزية شخصية المسيح واتساع نفوذها على العالم البشري قد أفقدها الكثير من المهام والوظائف

1- Ibid, p8.

2- Bernard Teyssédre, *Anges astres et cieux figures de a destinée et du salut*, p 64.

3- Jean Soler, *L'invention du monothéisme*, pp17-119.

4- Charles Fontinoy, « Les anges de l'ancien testament » , dans *Anges et Démons,* pp123-124.

5- André Caquot, « Génies anges et démons en Israël », dans *Génie Anges et Démons*, sources orientales VII, pp135-141.

6- Ibid, pp 35-36

7- حمادي المسعودي، *متخيل النصوص المقدسة في التراث العربي الإسلامي*، ص210.

التي خصتها بها اليهودية في السابق ورسختها نصوص الملّة الآسينيّة[1]

2 . اندراج الملائكة في علاقة المخلوقيّة:

إنّ الملائكة حاجة ماسّة في بنية الدين التوحيديّ. وهي ركن أساسيّ أيضا من أركان الدين النبويّ، إذ لا تتحقّق النبوّة إلاّ بواسطة الملك، ولا يتحقق تعالي الإله إجرائيّا إلاّ بواسطتها[2]. ورغم هذه المنزلة الأساسيّة التي تحتلّها الملائكة في نظام الدين الإسلاميّ فإنّ القرآن أكّد في سياقات كثيرة على الحدود التي لا تتعدّاها في علاقتها بالله وفي علاقتها بالكون. فهي مخلوقات خلقت لتطيع الله طاعة خالصة ولتنفذ إرادته[3]. ولذلك كثيرا ما ذكّر بمخلوقيّتها من خلال استعادة صورة الملائكة الساجدة والمسبّحة تسبيحا سرمديّا[4]. ويستمدّ هذا الفصل بين الله والملائكة مسوّغاته من نقاء التوحيد في القرآن وخلوصه من كلّ أثر للتعدّديّة. ولعلّ هذه العلاقة الواضحة بين الله والملائكة تعدّ سمة مميّزة لمنزلتها في القرآن، إذ لم تكن علاقة يهوه بالملائكة في أسفار العهد القديم على هذا القدر من الوضوح، بل تسمح بعض سياقاته باعتبار الملك تجلّيا من تجلّيات الإله المقدّس يهوه أو بديلا عنه في مقامات أخرى[5]. ويتجلّى هذا التطابق بدءا من سفر التكوين حيث تجلّى ملاك الربّ ليعقوب وتعقّله يعقوب بصفته تلك، لكنّ مبعوث الربّ ما فتئ أن أضاف "أَنَا إِلَهُ بَيْتِ إِيلَ حَيْثُ نَصَبْتُ عَمودًا ومَسَحْتُهُ بِالزَيْتِ لِتُكَرِّسَهُ لِي ونَذَرْتَ لِي نَذْرًا والآنَ أُخْرُجْ مِنْ هَذِهِ الأَرْضِ وارْجِعْ إِلَى أَرْضِ مَوْلِدِكَ[6]" لا توضّح هذه الآيات من سفر التكوين وجه الانتقال من الحضور الملائكيّ إلى الحضور الإلهيّ، ولا تتضّح مسوّغات التطابق بين الخالق والمخلوق. ويتجلّى هذا الاختلاط بين الربّ والملك في موضع آخر من سفر الخروج: لقد تراءى ملاك الربّ لموسى على جبل حوريب في لهيب نار من وسط العّليقة، ولمّا مال ليرى المشهد العظيم ناداه الربّ من وسط العليقة، وطلب منه أن يخلع حذاءه، لأنّه كان واقفا على أرض مقدّسة[7]. وتشهد سياقات توراتيّة أخرى كثيرة على أنّ الفصل بين الملك ويهوه لم يكن معطى واضحا

1- Jean Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, p179.

2- Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, pp 99-116

3- Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus : l' Islam de Mahomet*, p 220.

4- انظر مثلا الزمر 75/39، غافر 7/40، فصلت38/41.

5- Bernard Teyssédre, *Anges astres et cieux figures de la destinée et du salut*, pp24-32.

6- التكوين31/11-13.

7- الخروج3/2-6.

وتلقائيّا، فإمّا أن يكون الملك تجلّيا من تجليات حضور الإله يهوه أو أن يتطابق معه[1]. ومهما يكن من أمر فإنّ سمة التسلّط التي غالبا ما تميّز علاقة الخالق بالمخلوق ظلّت معطى غائما، ولا يسمح العهد القديم بضبط الحدود القائمة بين الربّ وملاك الربّ بوضوح[2].

أمّا في الإسلام لا يتمتّع الخلق الملائكيّ بأيّة درجة من درجات الاستقلال عن الخالق. لأنّ النظام الذي أرساه لا يقبل بخروج الملائكة عن الإرادة الإلهيّة. فقد خلق الله الملائكة ليكونوا مجرّد أدوات لتجسيم الإرادة، ولكن مع ذلك لم تتحوّل تلك الأدوات إلى حقيقة ذاتيّة تستقلّ بمنطقها وتفرض خصائصها على مستعملها الأوحد. وهي لا تفلت مطلقا من الحدود التي قيّدها بها مبدعها، ولا تقتدر على تجاوز القواعد التي تحدّد ممكنات فعلها. ويبدو أنّ التزام الملائكة بطاعة ربها طاعة خالصة واندراجها المطلق في علاقة المخلوقية وتبعيتها الكاملة له هو الذي يعلل حسب جاكلين الشابي إحجام النص القرآني عن تصنيف هذه المخلوقات وترتيبها وفق منازل متفاضلة بل تُعلل قوّة رابطة المخلوقيّة في رأيها إمساك القرآن عن تسميتهم بالعلمية وتعينهم والإفاضة في ذكر بعضهم دون البعض الآخر فجميعهم متجانس متماثل توحّدهم الطاعة الثابتة لالله[3].

---

[1]- يلوم ملاك الربّ في سفر القضاة 2/ 1-5 شعب بني إسرائيل لوما لا يعهد في العادة إلاّ ليهوه نفسه وينسب إلى نفسه أفعالا لا يضطلع بها إلاّ ربّ بني إسرائيل جاء فيه :" وَصَعَدَ مَلاك الرَبُّ مِنَ الجلْجَالِ إلَى بوكيمَ وقَالَ لِبَنِي إسْرائيلَ : أخْرَجْتُكُمْ مِنْ مِصْرَ وأدْخَلْتُكُمْ الأرْضَ التي أقْسَمْتُ عَلَيْهَا لآبَائِكُمْ وقُلْتُ إنّي لا أنْقُضُ عَهْدِي مَعَكُمْ إلى الأبَدِ شَرْطَ أنْ لا تُعاهِدُوا أهْلَ هَذِهِ الأرْضِ وأنْ تُهَدّمُوا مَذابِحَهُمْ فَمَا سَمِعْتَ لِقَوْلِي...". ولم يستطع منوح التمييز بين الربّ وملاكه وتوهّم أنّه سيموت وزوجته لأنّهما رأيا الله.

[2]-« Dans certain cas tout au moins, l'ange envoyé par Dieu pour accomplir telle ou telle mission n'était pas une personnification de l'action divine, une sorte de matérialisation anthropomorphique de Dieu lui-même, lequel, bien entendu, ne peut apparaître comme tel, dans l'Ancien Testament, l'homme ne pourrait rester en vie à la vue de Dieu. Il arrive parfois que le texte laisse planer un doute. La question s'est surtout posée e à propos de cet ange particulièrement important qu'on appelle l'ange Yahweh. Dans certain cas, cet ange parle et agit comme s'il de Dieu ou l'ange de était Dieu lui-même ». Charles Fontinoy, « Les anges et les démons de l'Ancien Testament », dans *Anges Et Démons*, p125.

[3]- Jacqueline chabbi, *le seigneur des tribus: l' Islam de Mahomet*, p220.

3 . في خصائص عرض الطبري لوظائف الملائكة:

3 .1 تعامل القرآن مع الملائكة:

لقد تعامل القرآن في جلّ الأحيان مع الملائكة بوصفها كتلة من الخلق متجانسة ومبهمة يصعب التمييز بين العناصر المشكّلة لها. إنّها مجموعة من الخلق تضطلع بأدوار مختلفة، ولكنها لا تتمايز في ما بينها بوضوح ولا تتراتب. فحضورها غالبا ما يكون حضورا جماعيّا لا يسمح باكتشاف هويّة العناصر المفردة المكوّنة لها. وكثيرا ما استعمل القرآن عبارة الملائكة في صيغة الجمع ممّا حال دون استكناه خصائص المخلوق المفرد. ولذلك لم يخصّ القرآن إلاّ عددا محدودا من الملائكة بالتسمية، ولم تظهر إلاّ عناصر قليلة مكّنتها بعض الإشارات القرآنيّة من تشكيل هويّة مستقلّة وحضور مميّز عن سائر الخلق الملائكيّ. على أنّ التأليف الدينيّ في التفسير وغيره قد استثمر تلك الإشارات المحدودة ليصنع لتلك المخلوقات وضعيّة خاصة تعلو بهم عن سائر الملائكة. أمّا القرآن فإنّه لم يفصّل مراتب الملائكة ولا أصنافها. ولعلّ شخصيّة الملك جبريل تمثّل الاستثناء الوحيد من هذه الملاحظة. فقد أشار القرآن إلى جبريل من خلال اسم العلم في مناسبتين: أمّا المناسبة الأولى فقد وردت في موضعين من سورة البقرة[1]، وأشار إلى أنّه ملك مطاع، وأمّا المناسبة الثانية فقد جاءت في الآية الرابعة من سورة التحريم[2]. ورغم أنّ القرآن أشار إلى الملك ميكال في مناسبة واحدة[3] إلاّ أنّ هذه التسمية لم ترفع الغموض الشديد المتعلّق به. والآية لا تذكر وظيفته، ولا يشير جميع آي القرآن إلى الدور الذي أنيط بعهدته، لذلك بدا ذكره عرضيّا أملاه سياق نزول الآية التاريخي، دون أن يكون لهذا الملك دور فاعل وواضح في الوساطة بين الأرض والسماء.

حينئذ لم يذكر القرآن إلاّ الملك جبريل والملك ميكال بالعلميّة وكلاهما تعريب للأسماء العبريّة التي أطلقت عليهما في العهدين القديم والجديد. في حين أشارت النصوص التوراتيّة إلى ثلاثة ملائكة هم ميكائيل، ورافائيل، وجبرائيل، والذين يشكّلون بعض الملائكة السبعة الذين يحفّون بالربّ الجالس على عرشه [4]. ولم يقم القرآن مفاضلات صريحة ولا تراتبا هرميّا بين مجموع الملائكة، إنما حرص على تقديمها في شكل مجموعة متجانسة متناسقة مختصّة

---

[1]- البقرة2/97- 98.

[2]- التحريم4/66.

[3]- البقرة2/97.

[4]- حزقيال 1/9- 3 وطوبيا 12،13.

وظيفيّا دون أن يجعل من الاختصاص الوظيفيّ مبرّرا للتفاضل بينها، وإن كان جبريل يحظى ببعض التميّز نظرا إلى أهميّة الوظيفة المنوطة بعهدته، وارتباطه بتنزيل الوحي.

3 .2 افتقار مدوّنة الطبري إلى الترتيب:

لم يتجاوز الطبري في إشارته إلى وظائف الملائكة مجرّد العرض. فقد ساق وظائف الملائكة بمناسبة ورودها في بعض الآيات القرآنيّة أو تأويله لها. ولذلك فإنّه لم يرتق بتقديمه لوظائف هذه المخلوقات إلى اقتراح نظام يرتّبها، ولا يبلغ عرضه مستوى التصنيف. واكتفى بالإشارة إلى ملاك الوحي جبريل[1] وملك الموت[2] وملك الصور إسرافيل[3]، وأشار إلى الملائكة الحفظة والخزنة[4]، والكتبة[5]، وأشار إلى ملائكة جهنّم الزبانية[6]، وإلى حملة العرش[7]. ولكنّه لم ينظّم هذه المخلوقات وفق مراتبيّة محدّدة، ولم يشر بوضوح إلى أنّ الملائكة محكومة باختصاصات وظيفيّة معيّنة، ولم يجرّد هذه المعطيات من كثافتها المباشرة ليهتدي إلى النظام القابع وراءها، رغم أنّ ترتيب الملائكة وتوزيع الوظائف عليها من المعارف الكتابيّة المعروفة في عصر الطبري.

إنّ تنظيم الملائكة وفق مراتب واختصاصات ووظائف كان معطى جاهزا وأمرا معلوما في الثقافة الدينيّة، نجد صداه في "كتاب الحيوان" للجاحظ. فقد أشار أبو عثمان إلى تقسيم الملائكة إلى أصناف، فقال بمناسبة تصنيفه لأنواع الجنّ:" قالوا... وكذلك الملائكة من الحفظة والحملة والكروبيين، فلا بدّ من طبقات، وربّما فرّق بينهم بالأعمال واشتقّ لهم الأسباب من السبب"[8]. وقد توارثت مصنّفات التفسير مبدأ تصنيف الملائكة وفق مراتبها ووفق وظائفها. وتعاملت مع مبدأي المراتبية والتصنيف وفق الاختصاص الوظيفيّ ببداهة شديدة، إلى حدّ اعتبر فيه الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب أنّ انقسام الملائكة إلى أصناف معطى قرآنيّ، و أنّ التراتب بينها ليس معرفة مضافة تشكّلت في غير المحضن القرآنيّ. ذلك أنّ "الله سبحانه وتعالى

1- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 1، ص480.

2- المصدر نفسه مج 10، ص236.

3- المصدر نفسه، مج 10، ص 449.

4- المصدر نفسه مج11، ص 267.

5- المصدر نفسه، مج 12، ص 480.

6- المصدر نفسه مج 12، ص 649.

7- المصدر نفسه مج 12، ص216.

8-الجاحظ، *كتاب الحيوان*، ج6، ص 454.

ذكر في القرآن أصنافهم وأوصافهم"[1]. أمّا التراتب فقد تجلّى في حديثه عن أكابر الملائكة الذي يقتضي ضرورة وجود أصاغر الملائكة. ومن الملائكة الأكابر ذكر الرازي جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل[2]. أمّا التصنيف الوظيفيّ فقد تجلّى من خلال قائمة ذكر فيها اختصاصات اختصاصات عديدة للملائكة بمناسبة وصف كثرتهم مثل حملة العرش والحافيّن حول العرش، وملائكة الجنّة، وملائكة النار، والموكلين ببني آدم، وكتبة الأعمال، والموكّلون بأحوال هذا العالم[3].

3 . 3 مرجعيات التراتب:

1.3.3 المرجع الزرادشتي اليهودي:

يجدر التنبيه إلى أنّ تنظيم الخلق الملائكيّ وفق مراتب تخضع لضرب من المفاضلة فضلا عن خضوعها لمنطق الاختصاص الوظيفي ليس معطى قرآنيّا. ولكنه نظام موروث ساهم في عقلنة مخلوقات الفضاء العلوي بعد أن استعارته الثقافة الإسلاميّة إما على نحو مباشر من الثقافة الفارسية بحكم امتداد حركة الفتوحات والسعي إلى أسلمة العالم الإيراني والهندي[4]، أو من خلال الثقافة الكتابية اليهودية. فقد انشغلت نصوص التوراة الرسميّة أو المنحولة بتنظيم عالم الملائكة وترتيبها وفق معيار القرب من الله والبعد عنه ووفق درجة أهميّة الوظيفة التي عهدت إلى الملك وخطورتها[5]. ولكن يبدو أنّ تنظيم الملائكة وفق اختصاصات وظيفيّة ومراتب محدّدة قد ارتبط بالديانة الزرادشتيّة وورثته اليهوديّة عنها بعد الاحتلال الفارسي الذي سمح بالاحتكاك الفكري والديني بين العقليّة الدينيّة الساميّة وتصورات العالم الإيراني[6]. فقد أشار أرنيست رينان Ernest Renan في مصنّفه" تاريخ شعب إسرائيل" Histoire du

---

[1]- الرازي، *مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير* ، مج1،ج2، ص149.

[2]- المصدر نفسه ، مج1، ج2، ص149.

[3]- المصدر نفسه، مج1،ج2، ص ص148-151.

[4]- Malek Chebel, *l'imaginaire arabo-musulman*, ,PUF quadrige, 1ere édition , Paris, 2002, pp15-16.

[5]- Daniélou, *Le judaïsme au temps du christ*, institut catholique de Paris, manuscrit 1 sans date, pp 59-60.

[6]- « il est bien sur que le développement de l'angélologie est en rapport avec les contact des juifs avec le monde Babylonien et iranien. Les rapport de l'angélologie et de la mythologie astrale sont babyloniens. Une tradition rabbinique rapporte que les

du peuple d'Israël[1] إلى أهميّة التأثيرات الدينيّة الفارسية عموما والزرادشتيّة على وجه الخصوص في تشكيل متصورات اليهود حول عالم الملائكة والشياطين، وفي هيكلتها ضمن نظام محدّد ومختصّ وظيفيا ومتراتب[2]. فقد كانت الملائكة في العهد القديم مخلوقات مبهمة غير محدّدة بأسماء تدقق هوياتها. ولم تكن وظائفها واضحة ولا قارّة، زيادة على غموض العلاقة بينها وبين يهوه نفسه. ولكن بحكم التلاقح الثقافي تحوّل الجهاز الوسائطي بين الله والعالم من نظام بسيط وهامشي في عالم الاعتقاد اليهودي إلى نظام مركّب وجوهري[3]. فنسجت اليهوديّة على المنوال الفارسي الذي احتفى احتفاء خاصا بتوزيع المهام على الأرواح الخيرة الخالدة سواء أكانت هذه المهام ماديّة طبيعيّة أو دينيّة روحيّة أخلاقيّة. ومن ثمّ تشظى عالم الملائكة وتكاثر واصطبغ بأصباغ متعدّدة بفعل هذا التأثير الفكري الديني[4]. ويبدو أنّ اشتراك كلّ من أهورا مزدا ويهوه في جملة من الخصائص العقديّة مثل الوحدانيّة والتعالي والخلق والمفارقة قد أحوج اليهوديّة إلى جهاز وسائطيّ منظم حفظ هذه السمات الأساسيّة التي حدّدت خصائص الربّ، ووثّق الصلة في الوقت نفسه بينه وبين العالم. ولذلك نلاحظ ضربا من التناسب في تاريخ اليهوديّة بين نضج فكرة التوحيد ونضج عالم الملائكة والشياطين ووضوح وظائفها وحدودها.

وقد تجلّى هذا النشاط الذي يهدف إلى السيطرة على العالم الملائكيّ المتسم بكثرة تهدّد بالفوضى في العديد من الأسفار. وهو مندرج في صميم عقلنة العالم الغيبي والسيطرة عليه من خلال إخضاعه لمقولات العقل، ومن خلال تقنينه بقوانين المؤسسات البشريّة. فالترتيب بما هو عمليّة فصل تفضي إلى النظام نشاط لصيق بالعالم البشريّ الدنيويّ. غير أنّ الفكر الدينيّ سرعان ما أسقطه على عوالم أخرى غيبيّة ساعة احتاج إلى فهمها، فأخضعها لقوانينه، ونسب

---

noms des sept archanges viennent de Babylone. Le peuple juif a été amené à développer son angélologie au contact des peuples chez qui ces doctrines étaient pus développées ». Jean Daniélou, Le judaïsme au temps du christ, institut catholique de Paris, manuscrit sans date, pp 59-60.

1- Ernest Renan , *Histoire du peuple d'Israël* , 5 volumes Galmann-Lévy éditeurs, Paris.

2- Ibid ,volume 4 , pp164-165.

3- Ibid,volume 4, p 166

4- André Caquot, « Anges et démons en Israël » , dans *Génies, Anges et Démons*, Sources orientales VIII , pp 130 -133.

إليها ما يسمح بالتحكم فيها ووضعها في خانات دقيقة تفصل بينها وتفتت كثرتها ووحدتها وتجانسها. وانقسمت الملائكة في خاتمة المطاف إلى رئيس ومرؤوس. فقد أشار سفر دانيال إلى أنّ الملك ميخائيل هو رئيس رؤساء الملائكة[1]. وقد حظي هذا الملاك بالرياسة نظرا إلى كونه الملاك الحامي لشعب إسرائيل[2]. وأشار إلى الملك جبرائيل[3] والملك إسرافيل في سفر طوبيا[4]. وأناط بعهدة كل واحد منهما مهام محددة ودقيقة عبرت عن تقسيم يحترم مبدأ الاختصاص الوظيفي.

كما أشار العهد القديم إلى منزلة "ملاك الربّ" الذي عهدت إليه نشاطات بالغة الأهميّة تدلّ على علوّ منزلته وتميزها مقارنة بسائر الملائكة. ويبدو أنّ عبارة " ملاك الربّ" ليست مجرّد نسبة تدل على ملكيّة الربّ يهوه لهذا المخلوق فحسب، بل يبدو أنّ هذه العبارة لفرط جريانها في العهد القديم قد انصرفت إلى العلمية فصارت تدلّ على ملك واحد بعينه انفصل بحكم تردّد ذكره وشدّة نشاطه وقربه من يهوه عن مجموع الملائكة[5]. وقد تجلّى ملاك الربّ بوصفه مخلوقا يعلو على سائر جنسه من خلال اختصاصه بالاتصال بالأنبياء. فقد خاطب هذا الملاك إبراهيم في سفر التكوين[6]، وخاطب في سفر العدد بلعام أثناء رحلته إلى بالاق بن صفور[7]. وكان وكان لملاك الربّ دور بالغ الأهميّة في عبور اليهود من مصر إلى أرض كنعان[8].

---

[1]- أشار إرنيست رينان إلى احتواء سفر دانيال على الكثير من الأفكار ذات المصدر الفارسي فضلا عن الكلمات الفارسيّة، مما يشير إلى امتداد التأثيرات الفارسيّة في الأدب الديني اليهودي تاريخيا فقد امتد إلى حدود القرن الثاني قبل الميلاد، *تاريخ شعب إسرائيل*، الجزء الرابع ص 156.

[2]- " ووَقَفَ فِي وَجْهِي رَئِيسُ مَمْلَكَةِ فَارِسَ واحِدًا وعِشْرِينَ يَوْمًا فَجاءَ لِنُصْرَتي ميخَائِيلُ رَئِيسُ رُؤساءِ المَلائِكَةِ فَلَمْ أُبْطِئْ هُناك فِي مَمْلَكَةِ فارِسَ" دانيال10/13.

[3]- دانيال 16/8 ، 9 /21 .

[4]- طوبيا12/ 15 .

[5]- André Caquot, Anges et démons en Israel, dans *Genies , Anges et Démons*, Sources orientales, VIII p 119, p131.

[6]-" ومَدَّ إبْراهيمُ يَدَهُ فَأخَذَ السكِينَ لِيَذْبَحَ ابْنَهُ فناداهُ مَلاكُ الرَبِّ مِنَ السَماءِ وقَالَ: إبْراهيمُ إبْراهيمُ، قالَ: نَعَمْ ها أنا ذا، قالَ: لا تَمُدَّ يَدكَ إلَى الصَبيِّ ولا تَفْعَلْ بِهِ شَيْئًا ، الآنَ عَرَفْتُ أنَكَ تَخافُ الله فَما بَخِلْتَ عَلَيَّ بِابْنِكَ وَحيدِكَ" التكوين 22 /11-12.

[7]- "فكَشَفَ الرَبُّ عَنْ بَصَرِ بِلْعامَ فَرأى مَلاكَ الرَبِّ واقِفًا في الطَريقِ وسَيْفُهُ مَسْلُولٌ بِيَدِهِ فَوَقَعَ ساجِدًا عَلَى وَجْهِهِ، فَقالَ لَهُ مَلاكُ الرَبِّ: لِماذَا ضَرَبْتَ جَحْشَتَكَ ثَلاثَ مَراتٍ؟ أنا اعْتَرَضْتُ طَريقَكَ لأنَّكَ مُعْوَجٌّ أمامِي..." العدد 22 /31- 32.

[8]- "فَانْتَقَلَ مَلاكُ اللهِ مِنْ أمَامِ جَيْشِ بَنِي إسْرائِيلَ وسارَ وراءَهُمْ وانْتَقَلَ عَمودُ السَحابِ أيْضًا ووَقَفَ وراءَهُمْ"

هذا فضلا عن وجود فئات أخرى من الملائكة تبدو متميّزة عن عموم الملائكة رغم اندراجها فيها من حيث الجنس مثل الكروبيم[1] والسرافيم[2]. ولكن يشير بعض دارسي العهد القديم إلى أنّ العديد من التسميات التي تطلق على طوائف مختلفة من جنس الملائكة لا تعود إلى جذور مشتركة. ولكن هذه الفئات المتباينة بدأت تنحصر منذ مرحلة السبي البابليّ، واتخذت طابعا تأليفيّا، واندرج جلّها في تمثلات أنضج مشكلة طائفة من المخلوقات تعلو على الأرض ولكنّها دون منزلة السماء[3]. ورغم هذا التنوع في الخلق الملائكي وتعدد الروافد المشكلة له فإنّ العهد القديم قد عين ثلاث شخصيات ملائكية احتفى بها احتفاء خاصا ونعني الملك ميكائيل، وجبرائيل، وإسرافيل، فقد اصطفاهم العهد القديم من جمهور الملائكة وعينهم بالعلمية، وأسند لهم وظائف مخصوصة، فحولهم من مجرد عناصر نكرة ومجهولة إلى شخصيات مركزية ذات أفضلية واضحة على سائر الخلق الملائكي. وهو ما ارتقى بهم من مجرد ملائكة إلى رؤساء على غيرهم من الملائكة.[4] وظل هذا الثالوث الملائكي متميزا ومنفصلا عن غيره، رغم انضوائه ضمن جنس الملائكة، وظلت هذه الهرمية الثلاثية قائمة الذات إلى أن توسعت وانتشرت مع نصوص الملة الأسينية واتضحت في نصوص العهد الجديد وبلغ أكابر الملائكة السبعة. وقد تحقق هذا التوسع بفعل تأثيرات الزرادشتية التي أحاطت الرب الواحد أهورا مزدا بسبع من المخلوقات الخالدة المقدسة[5].

3.3 . 2 المرجع القمراني:

ونقف في كتابات ما بين العهدين وتحديدا في سفر أخنوخ الأوّل وهو من الأسفار المنحولة على نصّ يذكر رؤساء الملائكة السبعة ووظائفهم. جاء في نصّ السفر:" وهذه هي

الخروج19/14.

1- " فأَخْرَجَ الرَبُّ الإِلَهُ آدَمَ مِنْ جَنَّةِ عَدَنْ لِيَفْلَحَ الأَرْضَ التي أُخِذَ مِنْهَا، فَطَرَدَ آدَمْ وأَقَامَ الكُروبيمُ شَرْقِي جَنَّةِ عَدَنٍ، وسَيْفًا مُشْتَعِلاً مُتَقَلِّبًا لِحِراسَةِ الطريقِ إلى شَجَرَةِ الحَياةِ" التكوين،23/3-24، وانظر أيضا الخروج 22/25، حزقيال 10/ 1-20.

2- إشعيا2/6-6.

3- J. Ponthot, « L'angélologie dans l'apocalypse Johannique» dans *Anges et démons*,p310,

4- Bernard Teyssédre, *Anges astres et cieux figures de la destinée et du salut*, pp152-153.

5- Henry Corbin,*Le paradoxe du monothéisme*, pp122-133.

أسماء ملائكة القوى: أورئيل أحد الملائكة القديسين مولى على العالم والتاتار(الجحيم)، رفائيل،·أحد الملائكة القديسين، مولى على أرواح البشر، رجوئيل، أحد الملائكة القديسين يعاقب عالمي الشمس والقمر، ميخائيل، أحد الملائكة القديسين، مولى على رجال الصلاح وعلى الشعب، سرئيل، أحد الملائكة القديسين مولى على الأرواح التي تخطئ ضدّ الروح، جبرائيل، أحد الملائكة القديسين مولى على الجنّة وعلى الأبالسة والملائكة، رمئيل أحد الملائكة القديسين مكلّف من الله بالعناية بالمبعوثين، تلكم هي أسماء رؤساء الملائكة السبعة".[1]

لقد أقصي هذا السفر من زمرة النصوص الرسميّة. ولكنّه ظلّ من الكتب الأساسيّة التقليديّة للملّة الآسينيّة التي اكتشفت ضمن مخطوطات قمران. وهو يشير إلى مجموعة من أسماء الملائكة الرؤساء ذكر بعضها في العهد القديم مثل ميخائيل وجبرائيل الذين ذكرا في سفر دانيال، ورفائيل الذي ذُكر في سفر طوبيا، في حين أنّ بقيّة الأسماء لم ترد في العهد القديم[2] . ويلاحظ محقّق هذا السفر أنّ"هناك بعض التردّد حول اسم رئيس الملائكة الثاني في هذه القائمة: إنّ سرئيل المثبت في الآراميّة واليونانيّة هو أحد رؤساء الملائكة في تنظيم الحرب، وهو أيضا مذكور في الترجوم الفلسطيني من التكوين كاسم لخصم يعقوب عند مخاضة يبوك، أمّا اسم أورئيل فليس معروفا إلاّ من كتاب أخنوخ، ومن سفر عزرا الرابع، ومن نصوص يهوديّة تالية"[3]. ويبدو هذا الترتيب الهرمي لجمهور الخلق الملائكي وتوزيعه على سبع مستويات متدرجة في ترقيها متأثرا تأثيرا كبيرا بعالم الاعتقاد الزرادشتي الذي أحاط الربّ أهورا مزدا بسبع أرواح خالدة عرفت بالأميشا سبينتا[4]، وتتأكد هذه التأثيرات بالنظر في الاحتكاك التاريخي بين اليهود والفرس[5].

وقد تجلت هذه المفاضلات وهذه التراتبيّة أيضا في رؤيا يوحنا في العهد الجديد. إذ يخصّ هذا السفر سبعا من الملائكة بالوصف والذكر وتعداد أنشطتهم في رؤياه حول نهاية العالم. ممّا يبوئ هذه المخلوقات بالذات منزلة لا تضارعها منزلة سائر الملائكة. فقد انفصلت

1- سفر أخنوخ الأوّل، 20/1-8.

2- Jean Daniélou, *Le judaïsme au temps du christ*, p60.

3- تعليق المحقّق أندريه دوبون سومر ومارك فيلننكو، التوراة كتابات ما بين العهدين ج2 التوراة المنحول طبعة دار الطليعة الجديدة ترجمة موسى ديب الخوري، ص120.

4- Bernard Teyssédre, *Anges astres et cieux figures de a destinée et du salut*, pp152-167.

5- Jean Soler, *L'invention du monothéisme*, p140

الملائكة السبع بهذا الذكر عن الكتلة الصماء المتماثلة التي تشكلها الملائكة[1].

3. 4 دواعي إعراض الطبري عن مبدأ اللتراتب بين الملائكة:

أعرض الطبري إذن عن تقسيم الملائكة وتصنيفها وفق مراتبها التي تعكس تفاضل وظائفها، رغم أنّ ذلك معروف في الثقافة الدينيّة الإسلاميّة. و يبدو أنّه لم يذكر هذه المسألة نظرا إلى تشكّلها من الثقافة الإسرائيليّة، فتفادى الترتيب وتحاشى التعويل على روافد كتابية. ويعلّل التحرّي في الأخذ من هذه المصادر المعرفيّة الدينيّة، رغم أنّها شكّلت في طور التأسيس الأوّليّ للإسلام مصدرا هامّا ومشروعا، بتغيّر السياق الثقافيّ. فقد اهتمّ مفكّرو القرن الثالث بتأصيل القرآن وتحويله إلى مصدر أوّل من مصادر التشريع. وهو ما دعا إلى زيادة التدقيق في سلاسل الإسناد وتنقية التراث الشفوي وتدوينه[2]. " وقد ساهم الطبري في ترسيخ سلطة الأحاديث المرويّة عن الصحابة، ولهذا فقد ضعفت نسبيّا منزلة الإسرائيليّات لديه، لأنّها لم تعد مصدرا للعلم بالقرآن إلاّ في قصص الأنبياء، وهي تمرّ حتّى في هذه الحالة عبر قناة الرواة المسلمين مثل ابن عبّاس وابن إسحاق"[3]. حينئذ لم يعوّل الطبري في تأويله للآي المتعلّق بالخلق الملائكيّ ووظائفه تعويلا كاملا على المرجع الثقافيّ اليهوديّ وانتقى منه تأصيلا لحجية المصادر الإسلاميّة الخالصة.

---

[1]- رؤيا يوحنا، من الإصحاح 5 إلى الإصحاح 11.

[2]- فوزي غبارة، *الإسرائيليّات وأثرها في المخيال الإسلاميّ*: تفسير الطبري أنموذجا، ص50.

[3]- المرجع نفسه، ص50.

خاتمة

أفضى بنا البحث في هذا الفصل إلى استنتاج أنّ وجود الملائكة في بنية الإسلام حاجة ضروريّة تدعو إليها خصائص التوحيد التي تقوم على تنزيه الرب والإعلاء من شأنه إلى حدود تجعله مهدّدا بالغياب. ولهذا كانت الملائكة وسيطا بين الربّ والعالم، تحفظ حضوره ونشاطه في فعاليات الكون وأحداثه وتضمن الإبقاء في الآن نفسه على تنزيهه المطلق. ونظرا إلى موقع الملائكة في بنية الدين ونظامه عني القرآن والتفسير من بعد بتحديد مجال نفوذ الملائكة وتقييدها بحدود لا تتعدّاها، وكانت المخلوقيّة هي الوضعيّة التي حافظت على تبعيّة الملائكة المطلقة لله بوصفه الإرادة الخالصة والمطلقة الوحيدة. وقد انتهينا إلى أنّ التزام هذه المخلوقات بحدود لا تتعدّها وافتقارها الأصيل للإرادة إنّما هو نتيجة من نتائج نضج التجربة التوحيديّة واكتمالها. إذ لم نجد لهذه الوضعيّة الثابتة نظيرا في العهد القديم مثلا. وفي إطار اهتمامنا بإرساء الوظائف المتعلقة بالملائكة حاولنا النظر في جملة من الأحداث الرمزيّة التي ارتبطت بتوزيع المهام وتحديدها وهي أحداث تدشينية مرتبطة بقصص البدء. و نظرنا في إطار الاهتمام بالاختصاصات الوظيفيّة للملائكة بمبدأ المراتبيّة الذي ينظّم وفقه المفسرون في جلّ الأحيان الملائكة ويوزعونها إلى أصناف. وتنبهنا إلى غياب مبدأ التراتب في تفسير الطبري "جامع البيان في تأويل القرآن"، فحاولنا تعليل ذلك بالرجوع إلى الظرف التاريخي والحضاري والثقافي الذي كان طور تأصيل القرآن والسنة، لذلك كان حريّا بالطبري أن يتجنّب حديث التراتب في صفوف الملائكة من باب الإعراض عن الرواية الإسرائيليّة، والتقليص من دورها في إنتاج مضمون نصّ التفسير.

الفصل الثاني: وظائف الملائكة في السماء

مقدّمة

إذا كان وجود الملائكة مقترنا بصفة عامّة بوظيفة الوساطة بين الأرض والسماء فإنّ المتتبّع لحضورها في الفضاء العلويّ يلاحظ أنّ دورها لا يقتصر على هذه المهمّة فحسب، إذ تشكل الملائكة فضلا عن ذلك الحاشية التي تحفّ بالوجود الرباني، وبدت شديدة الشبه بالحاشية التي تحفّ بملوك الأرض في بلاطاتهم[1]. وهي تمثل حشدا في حالة حركة متواصلة مسخّر تسخيرا كليا لخدمة الربّ. وإذا كانت نشاطاتها في العالم الأرضيّ محكومة بالحضور والانقطاع والكثافة والضمور فإنّ جلّ نشاطات الملائكة التي تمارسها في الفضاء السماوي محكومة بمبدأ التتابع والديمومة والاستمرار[2]. وتتميّز جميع أنشطة الملائكة السماويّة بشدّة نجاعتها الرمزيّة في تأسيس علاقة الربّ الخالق بالملائكة المخلوقة. فسواء أكان الأمر تسبيحا، أم رفعا للعرش، أم إسهاما في الخلق، أم نفخا في الصور، فإنّ جميع هذه الوظائف تؤكّد عبوديّة المخلوق وتبعيّته المطلقة للخالق. وتقدّم نشاطات الملائكة في العالم العلويّ صورة ربّ متعال مجرّد أكثر من تقديمها صورة دقيقة عن القائمين بها، لذلك كانت الملائكة والوظائف التي نهضت بها في العالم السماوي صفحة المرآة التي انعكست عليها صورة ربّ جبّار شديد التعالي. وما كلّ الوظائف التي أدّتها إلاّ شكل من أشكال التعبير الرمزيّ عن ضآلة المخلوقات وهشاشتها في مقابل عظمة الربّ وإطلاق إرادته.

1. وظيفة التسبيح:

1.1 مضمون الوظيفة في القرآن:

يعتبر التسبيح من أهمّ النشاطات التي اضطلعت بها الملائكة في الفضاء العلويّ. فقد أشار النصّ القرآنيّ إلى اضطلاع الملأ الأعلى بهذه المهمّة، رغم أنّه ليس حكرا عليها[3]. ولقد بادرنا إلى النظر في هذه الوظيفة الدينيّة نظرا إلى أسبقيّتها على غيرها من الوظائف. فقد سبّحت الملائكة ربّها من قبل أن ينشأ الكون ويكتمل. وخرّت ساجدة لمّا عزم على خلق آدم فأنكرت عليه

---

[1]- Bernard Teyssédre, *Anges astres et cieux figures de la destinée et du salut*, p224

[2]- الزمر 75/39، الشورى 5/42.

[3]- الأعراف 206/7، الأنبياء 20/21، الزمر 75/39، غافر 7/40، فصلت 38/41، الشورى 5/42.

ذلك وبانت زلّتها[1]. ويبدو التسبيح حسب الآيات القرآنيّة التي أشارت إليه وحسب تأويل المفسّرين نشاطا مندرجا في إطار جملة من النشاطات التعبديّة الأخرى التي تتخذ طابعا طقسيا، والتي تضطلع بمهمّة توطيد صلة الخالق بسائر مخلوقاته. وإذا كانت جلّ الأنشطة الطقسية منقسمة إلى أقوال وأفعال فإنّ التسبيح يبدو الجزء المتمثّل في القول. فقد قرنت الآية 206 من سورة الأعراف التسبيح بالسجود، فإذا التسبيح قول والسجود فعل ومن كليهما يتشكّل الطقس أو العبادة. جاء فيها: "إِنَّ الذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لا يَسْتَكْبِرونَ عَنْ عِبَادَتِهِ ويُسَبِّحونَهُ ولَهُ يَسْجُدونَ"[2]. و يبدو حينئذ أنّ الآية تفصّل العبادة إلى تسبيح وسجود، وهو ما يوافق انقسام الممارسات التعبّديّة بوجه عام إلى أقوال وحركات.

2.1 مضمون التسبيح في التفسير:

رغم أهميّة هذا النشاط فإنّ الطبري لم يسع إلى تعريفه ولم يشرح دلالاته، إنّما تعامل معه بوصفه أمرا معروفا رغم إدراجه عمليّة التسبيح في صميم علاقة المخلوقيّة[3]. فقضايا الحدّ والتعريف ليست من مشاغل الطبري المعرفيّة في " جامع البيان". ويتدارك الرازي ما غاب في تفسير الطبري، لا سيما وأنّ "مفاتيح الغيب" مصنّف قد وطّن نفسه في مناخ السجال الكلامي الذي يمرّ ضرورة في طرحه لجميع القضايا بمرحلة الحدّ والتعريف، وهي مرحلة تبدو عند الرازي خطوة مبدئيّة وضروريّة تسبق حتما كلّ محاولة لإنتاج المعرفة. لذلك ظفرنا بحد التسبيح في "مفاتيح الغيب" حين كان"جامع البيان" ضنينا. جاء في تفسير الرازي أنّ "التسبيح هو تبعيد الله تعالى من السوء وكذا التقديس، من سبّح في الماء وقدّس في الأرض إذا ذهب فيها وأبعد"[4]. ويضيف أنّ "التسبيح عن السوء يدخل فيه تبعيد الذات عن السوء وتبعيد الصفات وتبعيد الأفعال وتبعيد الأسماء وتبعيد الأحكام، أمّا في الذات فأن لا تكون محلاً للإمكان، فإنّ السوء هو العدم وإمكانه، ثمّ نفي الإمكان يستلزم نفي الكثرة، ونفيها يستلزم نفي الجسميّة والعرضيّة، ونفي الضدّ والندّ وحصول الوحدة المطلقة، وأمّا الصفات فأن يكون منزّها عن الجهل، بأن يكون محيطا بكلّ المعلومات، ويكون قادرا على كلّ المقدورات، وتكون صفاته منزّهة عن كلّ التغيّرات، وأمّا في الأفعال فأن لا تكون فاعليّته موقوفة على مادّة ومثال، لأنّ كلّ مادّة

---

[1]- " قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فيهَا ويَسْفِكُ الدِمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ونُقَدِّسُ لَكَ" البقرة30/2.

[2]- الأعراف206/7.

[3]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 11، ص696.

[4]- الرازي، *مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير*، مج15،ج29، ص 205.

ومثال فهو فعله لما بيّنا أنّ كلّ ماعداه فهو ممكن وكلّ ممكن فهو فعله(...)، وأمّا في الأحكام فهو أنّ كلّ ما شرّعه فهو مصلحة وإحسان وخير، وأنّ كونه خيرا وفضلا ليس على سبيل الوجوب عليه بل على سبيل الإحسان(...)، فهذا هو ضبط معاقد التسبيح"[1]. ينطلق الرازي في تحديد مفهوم التسبيح من الدلالة المعجميّة التي تعني الإبعاد أو التبعيد بعبارته. ثمّ سرعان ما يربط بين الدلالة المعجميّة الغفل وخصائص الذات الإلهية، فيتحوّل التسبيح من وجهة نظر الرازي إلى علاقة رمزيّة مركّبة مع الذات الإلهيّة تنفي عنها الجسميّة والجهل والحدوث والظلم وتثبت لها نقيض ذلك. وكيفما قلّبنا تعريف الرازي للتسبيح وجدناه منصرفا إلى إبرازه بوصفه اعترافا كلّيا لله بالتعالي والوحدانيّة والربوبيّة. فهذا النشاط إذن مندرج في إطار ترسيخ مبادئ الدين التوحيديّ وإظهار مسلّماته العقديّة النظريّة في مظهر عمليّ طقوسيّ تعبّدي يفصح عنه القول حينا وتفصح عنه مظاهر أخرى، غير أنّ الله يفقهها جميعا ويتقبّلها من كلّ مخلوقات الأرض والسماء.

3.1 خصائص وظيفة التسبيح:

ويقدّم القرآن والتفسير من بعد التسبيح بوصفه وظيفة قارّة في الفضاء العلويّ يستمدّ من خلاله النظام الدينيّ ذاته تماسكه[2]. وهو نشاط دينيّ لا شخصيّ، نكرة، يمنع الذات الملائكيّة المفردة من إدراك وجود أصيل وحرّ، إذ لا يختصّ بعض الملائكة به دون غيرهم، على عكس وظائف أخرى من قبيل الوحي الذي يختصّ به جبريل، وقبض الروح الذي يختصّ به ملك الموت، وأمر العقاب الذي تختصّ به الزبانية، والنفخ في الصور الذي يختصّ به إسرافيل حسب المفسّرين. ففي ذلك الأفق اللامرئيّ يتواصل فعل التسبيح ويستمرّ حتّى تتحوّل الملائكة إلى كتلة صمّاء متجانسة، ويصبح هذا النشاط مجالا ترسّب تتأسّس عليه كلّ الوظائف " الشخصيّة" اللاحقة، بما أنّه نشاط يؤكّد علاقة المخلوقيّة التي تجعل الربّ قطب الفعل وتجعل المخلوق قطب المتقبّل السلبيّ. إنه نشاط تنصهر فيه كلّ الذوات المفردة نظرا إلى تماثله واسترساله وكثافته وقوّة إيقاعه وتعلّقه بالذات الإلهيّة التي تطغى على كلّ شيء سواها. فجوهر هذا النشاط هو إبادة الذات رمزيّا أمام الله الذي هو "الكلّ". وبذلك يبدو التسبيح محاولة لإشباع الذات الإلهيّة بكلّ معاني الربوبيّة، ويقتضي هذا الإشباع مثلما ذكرنا إبادة

---

[1]- المصدر نفسه ، مج15،ج29، ص205 .

[2]- من الشواهد على ذلك قول القرآن مثلا:"يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ والنَّهارَ لا يَفْتُرونَ" الأنبياء20/21، " فَإِنْ اسْتَكْبَرُوا فاللذينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ والنَّهارِ "فصّلت 31/41.

المخلوقات ذواتهم ونكرانهم المتواصل لأنفسهم واعترافهم الدائم باندراجهم في علاقة ارتهان مع الربّ وخضوع غير مشروط لإرادته [1].

إنّ الطبري لا يعامل التسبيح بوصفه وظيفة، ولا يقدّمه باعتباره اختصاصا وظيفيًا تتميّز به الملائكة، إنّما هو وسم للعلاقة بين الخالق وعموم المخلوقين من الملائكة ومن غيرها، معوّلا في ذلك على ما جاء في القرآن إذ قال:" سُبحَانَهُ وَتَعالَى عَمّا يَقُولُونَ عُلُوّا كَبِيرًا تُسَبّحُ لَهُ السّماواتُ السَبعُ والأَرضُ ومَن فِيهِنّ وإِنْ مِنْ شَيءٍ إلاّ تَسَبّحُ بِحَمدِهِ وَلَكِن لا تَفقَهونَ تَسبيحَهُم إِنَهُ كانَ حَليمًا غَفورًا"[2]. وتؤكّد الآثار التي ساقها الطبري بمناسبة تفسير فعل التسبيح أنّه نشاط مندرج في صميم العلاقة بين الخالق والمخلوق. فقد حدّث الرسول قال: "ألا أخبركم بشيء أمر به نوح ابنه؟ إنّ نوحا قال لابنه يا بنيّ آمرك أن تقول سبحان الله وبحمده، فإنّها صلاة الخلق، وتسبيح الخلق، وبها ترزق الخلق"[3]. ويضيف الطبري في رواية لعبد الله بن عمرو أنّ قول سبحان الله هو "صلاة الخلائق التي لم يدع الله أحد من خلقه إلاّ نوّره بالصلاة والتسبيح"[4]. ويؤكّد صاحب "جامع البيان" أنّ دلالة التسبيح لا تدرك إلاّ في ضوء توطيد علاقة الخالق بالمخلوق، فكلّ ما دون الله من الخلق "يسبّحه تعظيما له وإقرارا بربوبيّته وإذعانا لطاعته"[5]. والتسبيح نشاط لا تحتكره الملائكة. فهو ينزّلها في وضع المخلوق الذي لا يتميّز من هذه الناحية عن سائر الموجودات. فالدابّة تسبّح و الثوب والشجرة والأسطوانة والخوان والطعام فضلا عن كلّ شيء فيه روح يمارس جميعهم هذا النشاط في استرسال[6]. ولكن حظي تسبيح الملائكة لله من دون سائر المخلوقات في مصنّفات التفسير بحظوة وتفصيل، رغم أن جميع المخلوقات تشترك في هذا النشاط. ولعلّ هذه الحظوة مردودة إلى أسبقيّة الملائكة في

---

[1] – إن علاقة الملائكة بالله تتعدّى مجرّد الخضوع لتدرك منزلة العبوديّة بدليل ما جاء في القرآن إذ قال:"لَنْ يَسْتَنكِفَ المَسِيحُ أنْ يَكونَ عَبْدًا للهِ ولاَ المَلائِكةُ المُقرّبُونَ" النساء4 /172 إنها علاقة موغلة في سلبيّتها لأنّها علاقة في تجاه واحد.

[2] – الإسراء 17/ 43-44. وقد علّق الرازي على هذه الآيات بقوله :"اعلم أنّ الحيّ المكلّف يسبّح لله بوجهين : الأوّل بالقول، كقوله باللسان سبحان الله ، والثاني بدلالة أحواله على توحيد الله تعالى وتقديسه وعزّته، فأمّا الذي لا يكون مكلّفا مثل البهائم ومن لا يكون حيّا مثل الجمادات فهي إنّما تسبّح لله تعالى بالطريق الثاني، لأنّ التسبيح بالطريق الأوّل لا يحصل إلاّ مع الفهم والعلم والإدراك والنطق وكل ذلك في الجماد محال فلم يبق حصول التسبيح في حقّه إلاّ بالطريق الثاني". الرازي، *مفاتيح الغيب، أو التفسير الكبير* مج10، ج20، ص174 -173.

[3] – الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 8 ، ص 84.

[4] – المصدر نفسه مج 8، ص85.

[5] – المصدر نفسه، مج ،11، ص696.

[6] – المصدر نفسه مج8، ص ص84-85.

ممارسة هذا النشاط على سائر المخلوقات الأخرى. فقد سبّحت ربّها من قبل أن يقوم الكون ويتشكّل. فكان ذاك التسبيح بمثابة العهد والميثاق بين الخالق والمخلوق يلزم بالطاعة الكليّة، وكان لها فضل تدشين هذه الممارسة ذات المنحى التعبّديّ[1].

وقد جاء المقام الذي ورد فيه التسبيح الأوّل مبينا لدلالاته مفصحا عن رمزيّته، إذ لا يعدو في مقام الاستتابة وطلب الغفران أن يحمل معنى العرفان الدائم لله بالربوبيّة الخالصة[2]. غير أنّ تواصل فعل التسبيح وسرمديّته وديمومته وفق ما جاء في القرآن[3] لا يجعلونه نشاطا دينيّا عاديّا، لأنّ النشاط الديني محكوم بالانقطاع والاستئناف مهما كان مستوى استرساله، إنّما تجعل منه هذه الخصائص مجتمعة حالة دينيّة تستغرق تلك المخلوقات وتغرق فيها. وهذا عبد الله بن الحارث يسأل كعبا عن تسبيح الملائكة: " أما يشغلهم رسالة أو عمل؟" فيجيبه "يا ابن أخي إنّهم جعل لهم التسبيح كما جعل لكم النفس ألست تأكل وتشرب وتقوم وتقعد وتجيئ وتذهب وأنت تتنفّس؟ " فيقول: بلى، فيقول كعب: "فكذلك جعل لهم التسبيح"[4] . ولعلّ هذه الحالة الدينيّة محتاجة إلى مثل هذا الاستغراق الأزليّ نظرا إلى أهميّتها في توطيد صلة المخلوقات بخالقها، فالتسبيح بوصفه قولا لا يفضي إلى نتائج عمليّة، ولكنّه ذو فعاليّة فائقة من حيث هو تعبير رمزي عن الاعتقاد في أهلية الرب وحده بالربوبية. إنّ التسبيح يرمي إذن إلى تأسيس علاقة غير ماديّة مع المقدّس.

و يبدو أنّ مصنّفات التفسير قد كانت واعية أشدّ الوعي بمركزيّة التسبيح وذلك من خلال التعويل على معطى الكثرة من أجل الاستدلال على الأهميّة. فقد أشار الطبري إلى أنّ الله "جزّأ الملائكة عشرة أجزاء، فجعل تسعة أجزاء يسبّحون الليل والنهار لا يفترون، وجزءا لرسالته"[5]. تسعة أعشار الملائكة من المسبحين، والقلّة الباقية من المرسلين، حتّى لكأنّنا بالتسبيح هو القاع الذي تتأسّس عليه كلّ وظيفة، وهو الخلفيّة الدائمة التي تُبنى في ضوئها كلّ علاقة أخرى بالله. وهو لأجل كلّ ذلك أهمّ الأنشطة الدينيّة التي تضطلع بها الملائكة وتتقاسمها مع سائر المخلوقات. وتتجلّى أهميّة ممارسة نشاط التسبيح في الأفق السماويّ العلويّ من

---

[1]- "أَتَجْعَلُ فيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيها ويَسْفِكُ الدِماءَ ونَحْنُ نُسبّحُ بِحَمْدِكَ ونُقدّسُ لَكَ" البقرة30/2

[2]- البقرة30/2.

[3]- نمثّل على ذلك بقوله:" وَلَهُ مَنْ فِي السَماواتِ والأَرْضِ ومَنْ عِنْدَهُ لا يَسْتَكْبِرونَ عَنْ عِبادَتِهِ ولا يَسْتَحْسِرونَ يُسَبِّحونَ اللّيْلَ والنَهارَ ولا يَفْتِرونَ " الأنبياء21/19-20.

[4]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج 9، ص14.

[5]- المصدر نفسه، مج 9 ، ص14.

خلال تحوّل التسبيح إلى وسم تعرف به الملائكة ومن خلاله تتعيّن، بل إنّها تتطابق وإياه. فقد ورد في القرآن قول على لسان الملائكة ذاتها جاء فيه: " وإنّا لَنَحْنُ الصافُونَ وإنّا لَنَحْنُ المُسَبِّحونَ"[1].

حينئذ يستحيل التسبيح عملا لا يميّز المخلوق ولا يعيّنه من سائر الموجودات فحسب، ولكنّه يتحوّل إلى عنصر من العناصر المعرّفة له و يصبح بعدا تكوينيّا فيه. فالمسبّح إذن يكاد يتطابق مع الملائكة لأنهاّ أشدّ مخلوقات الكون افتنانا وشغفا بهذا النشاط. وقد جاء تعليق الطبري على هذه الآية مؤيّدا هذا المنحى فروى أنّ الرسول قال في شأن هاتين الآيتين:" ما في سماء الدنيا موضع قدم إلاّ عليه ملك ساجد أو قائم"[2]. فاسترسال مهمّة التسبيح وانشغال عموم الملإ الأعلى بها وبالتعبّد عموما يكاد يختزل وجود هذه المخلوقات، وإن كان القرآن يشير إلى أنّ الكون كلّه غارق في تسبيح الربّ وتمجيده، يفقه الناس بعضه ويغيب عنهم بعضه الآخر. ولكن يبدو أنّ حاجة الربّ إلى تسبيح الملائكة باعتبارها حاشيته المقرّبة والبطانة التي تغلّف سرّ الربوبيّة جعلت النص القرآنيّ يحتفي بتسبيح الملائكة بالذات دون غيرها من خلقه الكثر أيّما احتفاء، والآيات الشاهدة على ذلك كثيرة[3].

4.1 دواعي التسبيح:

يشير القرآن في الآية 13 من سورة الرعد إلى أنّ الملائكة إنّما تسبّح ربّها خيفة[4]. ولعلّ هذا التعليل يحوّل نشاط التسبيح من نشاط تلقائيّ يعبّر رمزيّا عن حالة من الاعتراف المتواصل للربّ بالمربوبيّة إلى نشاط قهريّ يستمدّ مسوّغاته منّ الذعر الدينيّ. ولعلّ قرن التسبيح بالخوف هو وجه من وجوه إضفاء الدلالة على عمليّة التسبيح بما أنّه يتحوّل إلى نشاط مبرّر. ومن ثمّ يصبح التسبيح الذي يقترن بالخوف عمليّة مضنية. ولكنّ هذه العمليّة لا تغذيّ في الملائكة الرغبة في التحرّر من الخوف بقدر ما تدفع إلى التساؤل عن مسوّغات هذا الخوف. ومن شأن التساؤل أن يسلم مرّة أخرى إلى الاعتراف لله بخالص السلطان، فهو كلّ شيء أمّا الذات الملائكيّة فهي لاشيء. وبهذا تتمرّغ الملائكة بتلذّذ في مخاوفها أمام الإله القويّ

---

[1]- الصافات37/165-166.

[2]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج10، ص538.

[3]- انظر مثلا: الأعراف 206/7، الأنبياء 20/21، الزمر 75/39، غافر7/40، فصلت 38/41، الشورى 5/42.

[4]- " ويُسَبِّحُ الرَعْدُ بِحَمْدِهِ والمَلائِكَةُ مِنْ خيفَتِهِ" الرعد 13/13.

الذي يعاقب ويحرق بالسعير. إنّ الخوف الذي يعلّل عمليّة تسبيح الملائكة وفق ما جاء في الآية القرآنيّة مسوّغ ينيط التسبيح بنظام الأسباب والنتائج، وهو النظام الذي يجعل كل نشاط ديني أمرا مبررا بل ومنطقيا، لأنه يبدو شديد التماسك ممتلكا للدلالة، ويكون الدين حينها بنيانا محكم النظام لا تهدّده قوى الفوضى. فتعليل تسبيح الملائكة بالخوف من الله يدرج هذه الممارسة في دورة تولّد النتائج من الأسباب. ومن ثمّ يندرج كلّ نشاط وكلّ ظاهرة في نظام محكم، ويتفادى النظام الدينيّ خطر العبث والفوضى وافتقار الدلالة.

لقد تعامل الطبري في تفسيره مع حالة الذعر الدينيّ التي تربط الربّ بملائكته ببداهة شديدة، ونأى بالأمر عن كلّ مساءلة، فقد اكتفى في تأويل قوله: "يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرونَ"[1] بالتعليق: "يخاف هؤلاء الملائكة التي في السماوات وما في الأرض من دابّة ربّهم من فوقهم أن يعذّبهم إن عصوا أمره ويفعلون ما يؤمرون يقول: ويفعلون ما أمرهم الله به فيؤدّون حقوقه ويجتنبون سخطه"[2]. وبذلك يدور التسبيح السرمديّ مدفوعا بخوف سرمديّ دورانا لا نهائيّا، لأنّ هذا الخوف يستمدّ أساسه الأصيل والعميق من التناقض الحاد والاختلاف الأنطولوجي الجذري بين الخالق والمخلوق. وهو تناقض واختلاف لا يمكن تجاوزهما في أيّ حال من الأحوال. إذ ليس للمخلوق أن يتخطّى ذاته، وليس للربّ أن يبرح عرش ربوبيّته. وما دام الأمر كذلك يظلّ التسبيح تعبيرا رمزيّا عن علاقة قائمة بين طرفين مختلفين يحاول النظام الديني أن يعقلنها. ولكنّها مع ذلك تظلّ أبيّة على العقلنة، لأنّها سرعان ما تؤوب إلى المسلّمات العقديّة متحصّنة بها. فتلك المسلّمات هي الجدار الذي يمنع العقل من التوغّل بالسؤال في عالم الإيمان.

يتّسم تسبيح الملإ الأعلى بالديمومة. ويدفعهم إليه الخوف. لذلك يبدو متجذرا بشكل كليّ في عمق المخلوقات، إذ لم يشر القرآن ولا التفسير إلى تدخلّ الله للحثّ على ممارسة هذا

---

[1]- النحل16/50.

[2]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 7، ص 595، ولقد جاءت في تفسير الطبري نصوص كثيرة تؤكّد اتسام علاقة الملائكة بالربّ بالذعر الشديد دون أن يعلّل المفسّر هذا الذعر مجاريا في ذلك القرآن، و نسوق منها على سبيل المثال الشاهد التالي:" قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: إذا أراد الله أن يوحي بالأمر تكلّم بالوحي أخذت السماوات منه رجفة أو قال رعدة شديدة خوف أمر الله، فإذا سمع بذلك أهل السماوات صعقوا وخرّوا لله سجّدا، فيكون أوّل من يرفع رأسه جبرائيل، فيكلّمه الله من وحيه بما أراد ثمّ يمرّ جبرائيل على الملائكة كلّما مرّ بسماء سأله ملائكتها: ماذا قال ربّنا يا جبرائيل؟ فيقول جبرائيل: قال الحقّ وهو العليّ الكبير، قال فيقولون كلّهم مثل ما قال جبرائيل فينتهي جبرائيل بالوحي حيث أمره الله" ، *الطبري جامع البيان في تأويل القرآن*،مج 10، ص373.

النشاط. ويبدو أن تجذر التسبيح في عمق المخلوقات عموما والملائكة على وجه الخصوص متشارط تشارطا ضروريّا مع تجذّر الخوف الديني من الله، لذلك يبدو حالة دينيّة مخصوصة تتقاطع فيها وضعيّات وجدانيّة كثيرة وتتفاعل كالخوف والهيبة وتقدير الربّ ونكران الذات والتسليم والخضوع[1]. غير أنّ المتأمّل في دلالة التسبيح وسياقاته في سائر التجارب الدينيّة يلاحظ تدخّل سجلّ دلاليّ لا نجد له نظيرا في القرآن ولا في التفسير، ويتناقض مع سجل الرهبة و الخوف. إذ اقترن التسبيح في عقائد اليهود بأجواء الاحتفال لا سيما بعد مرحلة بناء الهيكل[2]. أمّا عند النصارى فيسلم التسبيح إلى ضرب من الطمأنينة والسعادة والرضى، وينتصر حماس العاطفة الدينيّة الممجّدة عظمة الله على مشاعر الذعر والفزع[3]. وهو ما يجعل هذا الطقس التعبّدي مختلفا من حيث العواطف الدافعة إليه والمتولّدة عنه من تجربة دينيّة إلى تجربة أخرى، رغم أنّه من الطقوس التعبديّة المشتركة بين الأديان الكتابيّة الثلاثة.

5.1 حركة التسبيح:

يقدّم تفسير الطبري التسبيح بوصفه نشاطا يقوم على ضرب من التراتب. إذ ينبثق التسبيح في السماء بدءا من الملائكة حملة العرش، ثمّ يتسرّب إلى ملائكة السماوات الدنيا

1- Jürgen Moltmann, L'unité et l'invitation du Dieu trinitaire, dans *Le Monothéisme*, Concilium197, p66.

2- « La louange en Israël apparaît de tout temps liée à la liturgie, mais cette relation devient encore plus réelle quand avec la construction du Temple, le culte se trouve plus fortement structuré. La participation du peuple au culte du Temple était vivante et joyeuse. C'est là surtout pour les fêtes annuelles ou aux grandes heures de la vie du peuple que se trouvent tout les éléments de la louange : l'assemblée, l'enthousiasme qu'essaient de traduire les cris : Amen ! Alléluia !les refrains : car éternel est son amour ! la musique et les chants .... » Article « LOUANGE », dans « *Vocabulaire de théologie Biblique* », les éditions du Cerf, Paris, 1964, pp552-556

3- « Très proche de l'action de grâce, la louange s'enracine dans la connaissance admirative de Dieu. Elle suppose une disponibilité à l'écoute de la parole de Dieu et la capacité de le discerner dans ses actions et ses œuvres. Elle s'exprime dans la joie et dans la foi, elle est confession qui proclame l'amour de Dieu, bénédiction qui fait remonter vers lui le bien qu'il a fait, glorification d'un Dieu qui a manifesté sa gloire », Article « LOUANGE » *Dictionnaire critique de la théologie*, 1ere édition P.U.F, 1998, pp 674-675

بضرب من العدوى أو بضرب من الاحتذاء. فقد جاء في تفسيره على لسان الرسول:أنّ "الله كان إذا قضى أمرا في السماء سبّح لذلك حملة العرش، فيسبّح لتسبيحهم من يليهم من تحتهم من الملائكة، فما يزالون كذلك حتّى ينتهي التسبيح إلى السماء الدنيا، فيقول أهل السماء الدنيا: لمن يليهم من الملائكة: ممّ سبّحتم؟ فيقولون: ما ندري، سمعنا من فوقنا من الملائكة سبّحوا فسبّحنا الله لتسبيحهم ولكنّا سنسأل، فيسألون من فوقهم، فما يزالون كذلك حتىّ ينتهي إلى حملة العرش، فيقولون قضى الله كذا وكذا فيخبرون به من يليهم حتّى ينتهوا إلى السماء الدنيا"[1]. ولعلّ هذا الحديث الذي ينسب إلى الرسول يفقّر التسبيح من معانيه الدينيّة الروحيّة الأصيلة، ويفرغه من دلالاته الأصيلة التي تهدف إلى تأكيد الانضواء ضمن الإرادة الربّانيّة انضواء غير مشروط، ويحوّله إلى مجرّد ردّ فعلي تلقائيّ لا تحرّكه الرغبة الدينيّة ولا النيّة الخالصة. إذ لا يبدو إلاّ حركة آليّة يحرّكها الاقتداء بمن هم أقرب إلى الله من غيرهم. وبقطع النظر عن الدوافع فإنّ حالة التسبيح التي تخترق السماوات السبع تسهم في توحيد علاقة المخلوقات بخالقها، وتؤديّ إلى تحويلها إلى علاقة منمّطة ثابتة لا تسفر عن أحداث فعليّة مباشرة، ولكنّها تدعّم العلاقة الرمزيّة بين الخالق والمخلوق، علاقة العبوديّة.

يتنقل مضمون التسبيح بين الملأ الأعلى في ضرب من العدوى، ويتنزل من الأرض إلى السماء إذ ينتقل إلى البشر فتضطلع الملائكة بتلقينه لهم. وهو ما يتجلى في قصة موسى وتجلي الله له في تفسير الطبري[2]. يبدو موسى في بداية قصّة تجلّي الله له جاهلا بالتسبيح، لا تبين له

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج10، ص471.

[2]- جاء في "*جامع البيان*" وهو يقصّ على الناس نبأ موسى الذي طلب إلى ربّه أن يتمّم عليه نعمه ويتوّجها بالانكشاف أمامه، ويروي لهم انجلاء الله لعبده انجلاء رهيبا أسهمت الملائكة في إظهار عظمته وخطره إسهاما كبيرا:" أمر الله ملائكة السماء الدنيا أن يمرّوا بموسى، فاعترضوا عليه فمرّوا به طيران النغر، تنبع أفواههم بالتقديس والتسبيح بأصوات عظيمة كصوت الرعد الشديد(...)، ثمّ أمر الله ملائكة السماء الثانية: أن اهبطوا على موسى، فاعترضوا عليه، فهبطوا أمثال الأسد لهم لجب بالتسبيح والتقديس، ففزع العبد الضعيف ابن عمران ممّا رأى وسمع(...)، ثمّ أمر الله ملائكة السماء الثالثة :أن اهبطوا إلى موسى فاعترضوا عليه، فأقبلوا أمثال النسور لهم قصف ورجف ولجب شديد وأفواههم تنبع بالتسبيح والتقديس كلجب الجيش العظيم كلهب النار(...)، ثمّ أمر الله ملائكة السماء الرابعة:أن اهبطوا، فاعترضوا على موسى بن عمران، فأقبلوا وهبطوا عليه (...)، أصواتهم عالية بالتسبيح والتقديس، لا يقاربهم شيء من أصوات الذين مرّوا به قبلهم، (...) ثمّ أمر الله ملائكة السماء السادسة: أن اهبطوا على عبدي الذي طلب أن يراني موسى بن عمران، واعترضوا عليه فهبطوا عليه،(...)إذا سبّحوا وقدّسوا جاوبهم من كان قبلهم من ملائكة السماوات كلّهم يقولون بشدّة أصواتهم:" سبّوح قدّوس، ربّ العزّة أبدا لا يموت. فلمّا رآهم موسى رفع صوته يسبّح معهم حين سبّحوا وهو يبكي ويقول " ربّ اذكرني ولا تنس عبدك. الطبري، جامع

منه دلالة، ولم يفقهه إلاّ بعد أن شهد الملائكة لاهجة به، فحذا حذوها، وسبّح تسبيحها، وغرق بدوره في حال من التمجيد والعرفان والاعتراف. وسبّح موسى كرّة أخرى وقد نجا من محنة شهود الله فقال:"آمنت أنّك ربّي، وصدّقت أنّه لا يراك أحد فيحيى، ومن نظر إلى ملائكتك انخلع قلبه، فما أعظمك ربّ وأعظم ملائكتك، أنت ربّ الأرباب وإله الآلهة وملك الملوك، تأمر الجنود الذين عندك فيطيعونك، وتأمر السماء وما فيها فتطيعك لا تستنكف من ذلك ولا يعدلك شيء ولا يقوم لك شيء، رب تبت إليك الحمد لله الذي لا شريك له، ما أعظمك وأجلّك ربّ العالمين"[1].

خاض موسى هذه التجربة الدينيّة وهو لا يفقه للتسبيح معنى، ولا يدرك له وظيفة، ولا يجد له مسوّغا. ولمّا امتلأ وجدانه بتسبيح الملائكة المجلجل في أرجاء الأرض والسماء سبّح معها حين سبّحت مشاركا إيّاها هذه الحالة الدينيّة التي يحرّكها ذعر شديد من عظمة الله، وذعر أشدّ من هشاشة المخلوقات إزاء تلك العظمة. وينتهي به القصّ مقيما التسبيح وحده، مردّدا أقوالا ابتدعها هو ذاته. إنّ النصّ الذي أحلنا عليه يشير إلى أنّ التسبيح نشاط تختص به الملائكة. ولا يمرّ إلى تجارب البشر الدينيّة إلاّ بواسطتها. فهو إذن من قبيل احتذاء مخلوقات الأرض بطقوس مخلوقات السماء، ولذلك يعدّ التسبيح نشاطا ملائكيّا بامتياز في جلّ الكتب الدينيّة المقدّسة رغم أنّها لا تحتكره.

1. 6 مرجعيات وظيفة التسبيح:

وتجدر الإشارة إلى أنّ الملائكة المسبّحة مكوّن من المكوّنات الدينيّة التي ورثها الإسلام من الديانات التوحيديّة السابقة. وقد حظي هذا المكوّن في العهدين القديم والجديد بحضور هامّ ووظيفيّ، وكاد تسبيح ملائكة الإسلام ربّما يناظر صورة ملائكة اليهود والنصارى، سواء أتعلّق الأمر بالنصوص الرسميّة أم بالنصوص المنحولة من حيث الوظائف ومن حيث الخصائص، حتّى أوشكت هذه المهمّة الدينيّة أن تتحوّل إلى عنصر قارّ في بنية كلّ دينيّ توحيديّ أو ذي منحى توحيديّ[2].

البيان في تأويل القرآن، مج6، ص52.

[1]– الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج 6، ص 53.

[2]– Jean Daniélou, *Le judaïsme au temps du christ*, p61.

1 . 6 . 1 المرجع اليهودي:

يلاحظ المتأمّل في المواريث الدينيّة الكتابيّة أنّ الربّ كثيرا ما ظهر محفوفا بحاشية ضخمة من الملائكة التي تسبّح اسمه وتمجّد عظمته في تفان وإخلاص بالغين. ولا يعدو التسبيح في جلّ هذه المقامات أن يكون أقوالا تؤسّس رمزيا لعلاقة سمتها الأساسيّة هي الخضوع للذات الإلهيّة بوصفها الذات الوحيدة الجديرة بالربوبيّة، والتي لا ينافسها في ذلك مخلوق وإن علا شأنه. فهذا إشعيا يرى في الحلم "السَيّدَ الرَبَّ جَالِسًا عَلَى عَرْشٍ عَالٍ رَفِيعٍ، وأَطْرافُ ثَوْبِهِ تَمْلأُ الهَيْكَلَ، مِنْ فَوْقِهِ السَرافيمُ قائِمونَ ولِكُلّ واحِدٍ سِتّةُ أجْنِحَةٍ: باثْنَيْنِ يَسْتُرُ وَجْهَهُ، وباثْنَيْنِ يَسْتُرُ رِجْلَيْهِ، وباثْنَيْنِ يَطيرُ. وكانَ واحِدُهُمْ يُنادِي الآخَرَ ويَقولُ : قُدّوسٌ قُدّوسٌ قُدّوسٌ الرَبُّ القَديرُ،الأَرْضُ كُلُّها مَمْلوءَةٌ مِنْ مَجْدِهِ"، فتهتزّ الأبواب من أصوات المنادين ويمتلئ الهيكل دخانا"[1]. وتكاد الصورة التي ينقلها العهد القديم من خلال هذه الآيات تضارع ما جاء في الآية 75 من سورة الزمر" وتَرَى المَلاَئِكَةَ حَافِّينَ مِن حَولِ العَرشِ يُسبِّحونَ بِحَمدِ رَبِّهِم" [2]، وتضارع ما جاء في الآية السابعة من سورة غافر"الذينَ يَحمِلونَ العَرشَ ومَن حَولَهُ يُسَبِّحونَ بِحَمدِ رَبِّهِم"[3]. تتحوّل الملائكة التي تحيط بالربّ مسبّحة حافّة بعرشه في الإسلام وفي العهد القديم إلى بطانة ضروريّة تغلّف الوجود الربانيّ، وتجذّر من خلال استغراقها في التسبيح علاقة خضوع كليّ للخالق[4].

1 . 6 . 2 المرجع المسيحي:

ويبدو أنّ الملائكة في العهد الجديد قد اضطلعت بمهمّة تدشين نشاط التسبيح واضطلعت بتلقينه البشر شأنها في ذلك شأن ملائكة القرآن. وقد تجلّى اضطلاع الملائكة بنشاط التسبيح على وجه بليغ في إنجيل لوقا[5]. فقد ظهر ملاك الربّ لرعاة يبيتون في البرّية حتّى يبشّرهم بميلاد مسيح الربّ المخلّص. وبعد الإعلام بفحوى البشارة "ظَهَرَ مَعَ المَلاكِ بَغْتَةً جُمْهورٌ مِنْ جُنْدِ السَماءِ يُسَبِّحونَ الله ويَقُولون: المَجْدُ لله فِي العُلَى وفي الأرْضِ السَلامُ للحائِزينَ

---

[1]- إشعيا 6/1-4.

[2]- الزمر 39/75.

[3]- غافر 40/7.

[4]- Toufy Fahd, « Anges, démons et djinns en Islam », dans *Génie Anges et Démons*,pp155-156

[5]- لوقا 2/8-20.

رِضاهُ "[1]. ولمّا بان صدق البشارة "رَجَعَ الرُعاةُ وهُمْ يُمَجِّدونَ الله ويُسَبِّحونَهُ عَلى كُلِّ ما سَمِعُوا ورَأَوْا كَمَا أخْبَرَهُمْ المَلاكُ"[2]. وبذلك يبدو التسبيح من خلال هذه الآيات من العهد الجديد نشاطا اختصت به الملائكة بدءا وطبعت به علاقتها بخالقها مثلما كان الشأن في القرآن. فقد سبّحت الملائكة ربّها والكون مازال مجرّد نيّة لم ينهض بعد من عدمه[3]. وتشير الآيات التي أوردناها من سفر لوقا أنّ تسبيح المخلوقات الأرضيّة ممثّلة في الرعاة لا يعدو أن يكون ممارسة من باب الاقتداء بالنموذج الذي أجلاه الخلق الملكوتيّ والذي يطمح إلى توطيد العرفان لله بالقدرة الخالصة. حتّى لكأنّ الأمر أشبه بعمليّة توريث تشير إلى تنقّل تجربة دينيّة مخصوصة ونشاط تعبّديّ معيّن من الفضاء العلويّ المقدّس الحافل بدوره بالحركة إلى العالم السفلي، الذي يظلّ في حاجة ماسّة إلى توثيق صلته بالربّ المقدّس من خلال اقتباس بعض أدوات الملائكة التعبّديّة وطقوسها.

إنّ شأن التسبيح عند اليهود والنصارى كشأنه في الإسلام نشاط مميّز للملائكة. ويبدو هذا النشاط ممارسة متواصلة سرمديّة لا تقف ولا تتعثّر في تفسير الطبري. ويبدو أن خاصية الاسترسال والديمومة قد وثّقتا صلات التسبيح كما وصفه الطبري ببعض نصوص أهل الكتاب المقدّسة لا سيما العهد الجديد. فإذا كان التفسير يؤكّد استمرار نشاط التسبيح بناء على ما جاء في القرآن فإنّ يوحنا صاحب الرؤيا يؤكّد بدوره هذه الخاصيّة. فقد جاء في سفر"رؤيا يوحنّا" وصف عرش الربّ العظيم والملائكة التي كانت من حوله " وَهِيَ لا تَنْقَطِعُ عَنْ التَسْبيحِ لَيْلَ نَهارٍ :قُدّوسٌ قُدّوسٌ قُدّوسٌ ، الرَبُّ الإلَهُ القديرُ، كانَ وكائِنٌ ويَأتي، وكُلّمَا سَبّحَ الكائِناتُ الحيّةُ الأرْبَعَةُ تَسابيحَ التَمْجيدِ والإكْرامِ والحَمْدِ للجَالِسِ على العَرْشِ والحَيِّ إلى أبَدِ الدُهورِ، رَكَعَ الأرْبَعَةُ والعِشْرونَ شَيْخًا أَمَامَ الجالِسِ على العَرْشِ وسَجَدُوا للحَيِّ إلى أَبَدِ الدُهورِ وأَلْقَوْا أَكاليلَهُمْ عِنْدَ العَرْشِ وهُمْ يَقولُونَ: يا رَبّنَا وإلَهَنَا، لكَ يَحِقُ المَجْدُ والإكْرامُ والقُدْرَةُ لأنّكَ خَلَقْتَ الأشْياءَ كُلّهَا وهيَ بِمشيِئَتِكَ كانَتْ ووُجِدَتْ"[4].

إنّ التأكيد على تواصل عمليّة التسبيح في القرآن وفي غيره من النصوص الدينيّة المقدّسة فضلا عن التفسير لا يعدو أن يكون محاولة لتحيين العلاقة مع المقدّس. فتعهُّد تلك

[1]- لوقا2/13-14.

[2]- لوقا2/20.

[3]- البقرة2/30.

[4]- رؤيا يوحنا4/8-11.

العلاقة يحتاج إلى التكرار وإلى الاستعادة الدائمة، بما أنّ النسيان خطر على ثبات العلاقة بين الله والكون. حينئذ تضطلع مهمّة التسبيح في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام بنفس الوظيفة المتمثّلة في تجديد علاقة المخلوقيّة، وتوثيقها، وضمان بقائها حتّى يظلّ الربّ مهيمنا هيمنة كلّية على الكون بأسره. ويتّسم هذا النشاط في جميع هذه التجارب الدينيّة بنفس الخصائص مثل ديمومته، وتنقلّه في اتجاه واحد أي من السماء إلى الأرض، وقدرته على استفزاز جملة من العواطف الدينيّة، وممارسته بشكل جماعيّ يحجب خصائص الملك المفرد. ولعلّ تماثل صورة ملائكة التسبيح من حيث الوظيفة، ومن حيث الخصائص يردّ إلى انضواء جميع هذه الأديان ضمن راية التوحيد، فالمتمعّن في وظيفة التسبيح وفي خصائصها يلاحظ أنّها تخدم دوما صورة الربّ الواحد المتعالي.

1. 6 . 3 الاشتراك في صيغة التسبيح ومضامينه:

وقفنا في نصّ التفسير على خبر يرتقي بالتشابه إلى درجة قصوى، ويؤكّد أنّ التماثل قد طال أهداف عمليّة التسبيح وخصائصها، بل وطال مضمونها أيضا. فقد قدّم الطبري نصّا على لسان الرسول يصف تسبيح الملائكة ربّها يوم القيامة وقد نزل في ظلل من الغمام والملائكة، فإذا به يعرّفه بادئ ذي بدء بأنّه زجل، يقول:" ولهم زجل من تسبيحهم يقولون: سبحان ذي الملك والملكوت، سبحان ربّ العرش ذي الجبروت، سبحان الحيّ الذي لا يموت، سبحان الذي يميت الخلائق ولا يموت، سبوح قدوس، ربّ الملائكة والروح، قدّوس قدوس، سبحان ربّنا الأعلى، سبحان ذي السلطان والعظمة سبحانه أبدا أبدا فينزل تبارك وتعالى"[1].

يبدو هذا النصّ الذي أثبته الطبري ناقلا إياه عن الحديث النبويّ، والذي يكشف مضمون النشاط التسبيحيّ متأثّرا شديد التأثّر بالأناشيد الكنسيّة التي تتلى في افتتاحيّات القدّاس في جلّ الكنائس الكاثوليكيّة. ولعل هذا التأثّر يتجلّى بدءا من تقديم نصّ التسبيح بوصفه زجلا، والزجل يكاد يضارع في دلالته المعجميّة النشيد. ويلاحظ الناظر مثلا في نشيد «مثلّث التقديس" الشبه بين هذا النصّ الدينيّ المسيحيّ المقدّس وما ساقه الطبري في تفسيره تسبيح الملائكة الذي ورد على لسان الرسول. إذ يُستهلّ نشيد مثلّث التقديس بقول مجموع المتعبّدين:"قدّوس الله قدّوس القويّ قدّوس الذي لا يموت ارحمنا"[2]. ولكن النصّ الذي ساقه الطبري يردّ إلى نشيد أغور في تاريخ المسيحيّة من نشيد " مثلّث التقديس" إذ يذكّرنا بنشيد

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 2، ص343

[2]- *رتبة القدّاس الإلهي*، المركز الأسقفي للدراسات والأبحاث، الجزائر (د. ت)، ص 13.

مسيحيّ قديم ذي جذور يونانيّة جاء على لسان الملائكة وهي تسبّح ربّها في بيت لحم[1]. يسمّى هذا النصّ في الكنائس اللاتينيّة النشيد الملائكيّ Hymne angélique. ويعرف في اليونانيّة بأنّه من أوائل النصوص التعبّديّة التي ألّفها المسيحيون. وسُمّي بـ Gloria in Excelsis[2]. والنصّ الإسلاميّ أعلق بهذا النصّ المسيحي الأخير نظرا لأنّ منشده الأوّل ومبتدعه من الملائكة، ونظرا إلى تشابه مضامينه مع مضامين التسبيح التي ساقها الطبري بناء على الحديث المذكور أعلاه تشابها كبيرا[3].

ولا شكّ حينئذ في أنّ مضمون التسبيح على نحو ما أبرزه الطبري قد تأثّر تأثرا واضحا بالأناشيد المسيحيّة التي تقال في القداسات وفي المناسبات الدينيّة على وجه عام. وهو تأثّر يبرّره وجود المسيحيين وتعايشهم مع المجتمع الإسلاميّ والانخراط ضمنه، ممّا يجعل رواج هذه النصوص والاطلاع عليها بل والتأثّر بها أمرا ممكنا من زاوية تاريخيّة، هذا فضلا عن ذيوع ثقافة أهل الكتاب الدينية في شبه الجزيرة العربيّة قبل الإسلام وبعده[4].

ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أنّ صورة الملائكة المسبّحة تعود إلى جذور أبعد في الزمن من اليهوديّة وتنمى في تقديرنا على الأرجح إلى جذور زرادشتيّة، فقد خلق الرب أهورا مزدا ستّة أرواح خالدة تجاوره من الذكور والإناث تحيط به ذات اليمين وذات الشمال وتسمّى Amesha spenta، تسبّحه من خلال أناشيد دينيّة مقدّسة[5]. وتشير نصوص الأفيستا إلى قدم هذا النشاط الذي ظهر منذ لحظات خلق الكون الأولى. فخلال ملحمة الخلق كانت طائفة من

1- François Amiot, *Histoire de la Messe*, Librairie Arthéme Fayard, Paris,1956, pp38-39.

2- Article « Gloire de Dieu » dans ,*Catholicisme*, N18, édition Letouzey et Ané, Paris, 1957, p56.

3- يقول المتعبدون وهم ينشدون هذا النصّ الذي كانت قد مجّدت به الملائكة ربّها في سالف العهد وقديم الزمان بيت لحم:

« Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes et bonne volonté. Nous vous louons nous vous bénissions, nous vous adorons, nous vous glorifions, et nous vous rendons grâces pour votre gloire immense ... », François Amiot, *Histoire de la Messe,* Librairie Arthéme Fayard, Paris, 1956, p39.

4- Michele Piccirillo, *L'Arabie chrétienne*, édition Mengès, Paris, 2002 ,pp 80-114.

5- Gerhard J Bellinger ; article « Zoroastrisme » dans *Encyclopédie des religions* , édition la pròchothique, France, 2000, pp768-769.

الملائكة تسمّى Les fravasi تمارس نشاطا طقسيّا يضارع التسبيح، ويتجلّى في شكل أناشيد مقدّسة[1]. لذلك يبدو أنّ صورة الملائكة المسبّحة المحيطة بعرش ربّ واحد تعود في أقدم تجلّياتها إلى الزرادشتية التي يبدو أنّها أوّل من ابتكر جهازا وسائطيّا بين الربّ الذي بدأ يتعالى وسائر المخلوقات.

وعموما فإنّ الملائكة المسبّحة في جميع الديانات تجعل الربّ ملكا متوّجا كشأن أباطرة الشرق وملوكه القدامى، إذ يقتضي الملك وجود الحاشية[2]. ولعلّ هذه الصورة قد أثرت من بعض السياقات التوراتيّة فقد رأى ميخا "الرَبَّ جَالِسًا عَلَى عَرْشِهِ وجَميعُ مَلائِكَةِ السَماءِ وُقوفٌ لَدَيْهِ عَلَى يَمينِهِ وشِمَالِهِ"[3]. وفعلا يتخذ الربّ الذي اختار أن يحيط نفسه بحاشية من المسبحين في القرآن هيئة الملك. بل إنّه هو الملك ذاته فهو الخالق، وهو صاحب السماء والأرض وما بينهما[4]. وقد دعّم التفسير هذا الاتجاه فأوّل قول القرآن في الآية 107من سورة البقرة "لَهُ مُلْكُ السَماواتِ والأَرْضِ"بأنّه عني بذلك "مُلك السلطان والمملكة دون الملك"[5]. فيكون تأويل الآية إذن "ألم تعلم يا محمّد أنّ لي ملك السماوات والأرض وسلطانهما دون غيري، أحكم فيهما وفي ما فيهما بما أشاء وأنهى عمّا أشاء وأنسخ وأبدّل وأغيّر من أحكامي التي أحكم بها في عبادي ما أشاء إذا أشاء وأقرّ منهما ما أشاء"[6]. ولمّا كان الملك قرين العرش كان الربّ صاحب عرش عظيم. ولمّا كان هذا العرش من غير طينة عروش البشر وجب أن يسمو على جميعها، فرفع على مناكب الخلق الملائكيّ. ومن ثمّ انبثقت وظيفة حمل العرش، وظهرت من كتلة الخلق الملائكيّ فئة اختصّت وظيفيّا بهذه المهمّة وسمّيت في التفسير بـ"حملة العرش".

1- Jean Kellens , « Les Fravasis », dans *Anges et Démons* , pp 112-113.

2- Serge Thomas Bonino, *Les anges et les démons : quatorze leçon de théologie*, édition parole est silence, Bibliothèque de la revue thomiste, Paris, 2007, p19.

3- الملوك الأول19/22.

4- انظر البقرة107/2.

5- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج1، ص529.

6- المصدر نفسه، مج1 ص529.

2 . حمل العرش:

1.2 مضمون الوظيفة ودلالاتها:

يشير الطبري وجلّ المفسّرين إلى اختصاص جملة من الملائكة بوظيفة حمل العرش الذي يستوي فوقه الربّ. وذلك بناء على آيات قرآنيّة كثيرة تشير إلى هذه المهمّة، وتشير في الوقت نفسه إلى أهمّيتها[1]. وتتأتّى أهميّة هذه الوظيفة من وصف الله ذاته بأنه صاحب عرش أو صاحب كرسي[2]. وبذلك تنهض الملائكة بتعهّد العرش الذي يعدّ وسما من سمات الربوبيّة ودليلا عليها[3].

ويبدو في تقديرنا أنّ صورة العرش أو الكرسي الذي يستوي عليه الربّ والذي تحمله الملائكة حاجة ماسّة دفع إليها مبدأ تعالي الربّ، فعبّر عنها بطريقة رمزيّة من خلال مشهد الربّ الجالس على عرش ترفعه سواعد الملائكة[4]. إنّ هذه الصورة ليست مجرّد عنصر من عناصر الإبهار ولا وجها من وجوه التعجيب، ولكنّها في تقديرنا عبارة رمزيّة تدلّ على حاجة الربوبيّة إلى مرتكزات تثبّتها وتقيم دعائمها. فالعرش محتاج إلى سواعد ملائكيّة ترفعه عن حضيض المدرك والمفهوم والمباشر والماديّ. إنّ هذه الملائكة التي تحمل عرش الربّ هي العناصر التي تضمن انفصاله عن المخلوقات بما في ذلك الملائكة فهو يعلوها وإن كان لا يعلو إلاّ بها. وقد روى الطبري في تفسيره عن ابن وهب، قال: قال ابن زيد في قول:" يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ "، قال ثمانية أملاك، وقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: يحمله اليوم أربعة ويوم القيامة ثمانية، وقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: إنّ أقدامهم لفي الأرض السابعة، وإنّ مناكبهم لخارجة من السماوات عليها العرش"[5].

تحمل الملائكة عرش الربّ وتخترق سابع أرض بأقدامها. ثمّ تمتدّ هامتها وتخترق مناكبها السماوات، فتتصل الأرض بالسماء من خلالها، في حين يبقى الربّ مستويا على عرشه لا يبرحه مقيما في سمائه، عليّا على كلّ مخلوقاته. وبذلك عبّرت فكرة حمل العرش بواسطة الملائكة في

---

[1]- انظر الآيات التالية: الزمر 75/39، غافر 7/40، الحاقة17/69.

[2]- البقرة255/2.

[3]- يصف الله نفسه في آيات كثيرة بأنّه صاحب عرش ويقرن ذكر العرش بربوبيّته: انظر مثلا:التوبة129/9، الأنبياء 22/21، المؤمنون86/23 و116، النمل26/27، الزخرف 82/43، البروج15/85.

[4]- Maurice gaudefroy demombynes, *Mahomet*, p278.

[5]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج12، ص216.

تفسير الطبري عن حاجة الربّ الواحد المجرّد إلى بعض مخلوقاته لكي يسمو بواسطتهم عن العالم ويظلّ عرشه فوق كلّ خلق. ويجسّد الحديث النبوي المذكور أعلاه الملائكة، فيجعلها من أصحاب المناكب والأقدام ويتمثّلها باعتبارها صورة تضارع الصورة البشريّة وإن كانت أعظم حجما. ويبدو أن تشخيص هذه المخلوقات يعدّ مطلبا أساسيا، وذلك حتّى يتسنّى للذات الإلهيّة أن تضمن حضورها بواسطة صور واضحة يمكن للمعرفة البشريّة المحدودة أن تسيطر عليها، فيتحوّل المجهول إلى معلوم والغائب إلى مدرك ولا يعبّر الغموض عن نفسه بغموض آخر[1].

يتضاعف عدد الملائكة حملة العرش يوم القيامة فيبلغ الثمانية. لأنّ القيامة هي لحظة التقاء المتعالي بالدنيويّ والمجرّد بالمادي والكامل بالناقص. وإذا كان البشر يخشون هول العذاب فإنّ الربّ يخشى خطر الانكشاف. ولعلّ هذه المواجهة ومثول الحضور الربّاني حضورا سافرا أمام الخبرة البشريّة وأدواتها المعرفيّة المحدودة قد احتاجت إلى أن يضاعف الإله ما به يقيم عرشه، ليكون عرشا مكينا لا يزعزعه عرضه أمام البشر وامتحانهم له بواسطة وسائلهم المعرفيّة المحدودة.

2.2 مرجعيات وظيفة حمل العرش:

إنّ حمل العرش تعبير رمزيّ استعاري يشير إلى حاجة الدين إلى مخلوقات تتحمّل أعباء المربوبيّة وتتدبّر أمر إجلاء الذات الإلهيّة المقدّسة للبشر من خلال تنفيذ إرادتها وحمل رسالتها والإفصاح عن شرائعها. ويبدو أن هذه الاستعارة تعود إلى زمن أبعد وتذكّر بنصوص أقدم من القرآن ومن تفسير الطبري. فصورة الربّ الذي يعتلي عرشه السماويّ تحفّ به الملائكة من ذات اليمين وذات الشمال هي صورة محوريّة في أسفار العهد القديم. فقد تردّد صداها في سفر إشعيا[2]، وفي سفر الملوك الأول[3]، وفي مزامير داود[4]. وإذا كانت آيات العهد القديم لا تشير بوضوح إلى أنّ هذه الملائكة تضطلع بمهمّة حمل العرش فإنّ مجرّد اقترانها به يدل على أنّها تقوم بدور أساسيّ في حراسته وحمايته. وقد عبّرت بعض آيات العهد القديم عن هذه الحاجة التي تدرج الملائكة قصرا في بنية الدين التوحيدي من خلال صورة السلّم الذي يصل الأرض بالسماء والذي تعرج منه الملائكة إلى الفضاء العلوي، وتنزل بواسطته إلى الأرض في حين يعلو

-[1] Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, p 179.

-[2] إشعيا 6/1-5.

-[3] الملوك الأول 22/19.

-[4] مزمور 47/ 9- 10.

اللهِ السلّم، فقد رأى يعقوب "سُلَّمًا مَنْصُوبَةً عَلَى الأَرْضِ، رَأْسُهَا إِلَى السَمَاءِ، ومَلائِكَةُ اللهِ تَصْعَدُ وتَنْزِلُ عَلَيْهَا، وكانَ اللهِ واقِفًا عَلَى السُلّمِ"[1]. ولقد تطورت صورة الرب الجالس على عرشه تحيط به الملائكة من كل جانب خاصة في أدبيات ما بين العهدين وخاصة في مؤلفات الملة الآسينيّة. ومنها تسربت إلى العهد الجديد الذي دفع بهذا التمثل إلى أقصى حدود الوصف والتفصيل[2].

ويوقفنا العهد الجديد على نصّ احتفى احتفاء صريحا بصورة الربّ الماثل على عرشه تحفّ به حاشية من الخلق الملائكيّ. تمثل في رؤيا يوحنا.[3] ولا يقوم عرش الربّ في هذا السفر إلا بملائكة تحفّ به أو ترفعه أو تمجّده، حتّى لكأنّهما متشارطان تشارطا ضروريّا، لأنّ عرش الربّ لا يمكن أن يقوم في الصمت والفراغ، بل لا بدّ من وجود آخرٍ حتّى يكون صفحة المرآة التي تنعكس عليها عظمة الربّ فيعلو شأنه بمقدار تسليم مخلوقاته بنقصهم الأصيل، إذ ليس للمخلوق أن يفهم كمال خالقه إلاّ بمقارنته بافتقاره المقيم فيه وهشاشته البدنيّة.

على أنّ صورة السلّم أو صورة العرش المحمول على كواهل الملائكة، أو الذي تقوم الملائكة بحمايته وحراسته لا تعدو أن تكون إنتاجا تخييليّا يعبّر من وجهة نظر دينيّة عن تبعات التوحيد، ويقترح حلولا من خلال استعمال مفردات رمزيّة تجعل الربّ خالقا نشيطا يتدخّل بشكل متواصل في العالم، ولكنّه يبقي على المسافة الضروريّة التي تحفظ تعاليه ومفارقته. وما السلّم الذي يضرب في الأرض ويطال السماء والعرش الذي تحمله ملائكة سيقانها راسخة في العالم الدنيوي وكواهلها تخترق سابع سماء إلاّ تعبير خياليّ يؤكّد أنّ الله لا يمكن أن يتقدّس إلاّ من خلال الشراكة بين المتعالي والبشريّ.

---

[1]- التكوين، 28 / 12-13.

[2]- André Caquot, « Anges et démons en Israël », dans *Génies, Anges et Démons*, Sources orientales VIII ,p 134

[3]- رأى يوحنا عرشا" قَدْ نُصِبَ فِي السَماءِ، وعَلَى العَرْشِ قَدْ جَلَسَ واحِدٌ والجالِسُ عَلَى العَرْشِ مَنْظَرُهُ أَشْبَهُ بِحَجَرِ اليَشْبِ والياقوتِ الأَحْمَرِ، وحَوْلَ العَرْشِ هَالَةٌ مَنْظَرُهَا أَشْبَهُ بِالزُمُرُدِ، وحَوْلَ العَرْشِ أَرْبَعَةٌ وعِشْرونَ عَرْشًا، وعَلَى العُروشِ جَلَسَ أَرْبَعَةٌ وعِشْرونَ شَيْخًا يَلْبَسونَ ثِيابًا بيضًا وعَلَى رُؤوسِهِمْ أَكاليلُ مِنْ ذَهَبٍ، ومِنَ العَرْشِ تَخْرُجُ بُروقٌ وأَصْواتٌ ورُعودٌ، وتَتَّقِدُ أَمَامَ عَرْشِهِ سَبْعَةُ مَصابيحَ مِنَ النارِ هِيَ أَرْواحُ اللهِ السَبْعَةُ[3]، وأَمامَ العَرْشِ مِثْلُ بَحْرٍ شَفَّافٍ أَشْبَهُ بِالبِلَّوْرِ، وفِي وَسَطِ العَرْشِ وحَوْلَ العَرْشِ أَرْبَعَةُ أَحْياءٍ رُصِّعَتْ بِالعُيونِ مِنْ قُدّامٍ ومِنْ خَلْفٍ، فَالحَيّ الأَوَّلُ أَشْبَهُ بِالأَسَدِ، والحَيُّ الثاني أَشْبَهُ بِالعِجْلِ، والحيُّ الثالِثُ لَهُ وَجْهٌ كَوَجْهِ الإنسانِ، والحَيُّ الرابِعُ أَشْبَهُ بِالعُقابِ الطائِرِ ولِكُلٍّ مِنَ الأَحْياءِ الأَرْبَعَةِ سِتَّةُ أَجْنِحَةٍ بِالعُيونِ مِنْ حَوْلِهَا ومِنْ دَاخِلِهَا وهِيَ لا تَنفَكُّ تَقُولُ نَهارًا ولَيلاً: قُدّوسٌ قُدّوسٌ قُدّوسٌ". رؤيا يوحنا3/4-9.

3. النهوض بأعباء الخلق:

يشير الطبري في "جامع البيان" إلى مشاركة الملائكة في خلق آدم وإسهامها في هذا الحدث إسهاما فعّالا ومركزيّا. وهي مهمّة لا يشير إليها القرآن مطلقا. فهي إذن وظيفة من ابتداع المفسّر الذي يعبّر في جلّ الأحيان عن تصوّرات المجموعة للحظة البدء المجهولة. فقد روى ابن عباس أنّ الله لمّا أراد خلق آدم احتاج إلى الطين حتّى يسوّيه منه، "فبعث جبريل إلى الأرض ليأتيه بطين منها، فقالت الأرض: إنّي أعوذ بالله منك أن تنقص منّي أو تشينني. فرجع ولم يأخذ، وقال: ربّ إنّها عاذت بك فأعذتها. فبعث الله ميكائيل، فعاذت منه فأعاذها، فرجع، فقال كما قال جبريل، فبعث ملك الموت فعاذت منه، فقال: وأنا أعوذ بالله أن أرجع ولم أنفّذ أمره، فأخذ من وجه الأرض، وخلط، فلم يأخذ من مكان واحد، وأخذ من تربة حمراء و بيضاء وسوداء، فلذلك خرج بنو آدم مختلفين، فصعد به فبلّ التراب حتّى عاد طينا لازبا، واللازب هو الذي يلتزق بعضه ببعض، ثمّ ترك حتّى أنتن وتغيّر"[1] .

لم يفز بقبضة الطين في قصّة الطبري إلاّ ملك الموت. فقد استعصى أمرها على غيره. اغتصب من الأرض طينة من زواياها الأربع، اغتصب طينة تمثّل الأرض أفضل تمثيل، اغتصب الطين مطلقا في كلّ هيئاته وألوانه ومواضعه، فقبض على الكلّ من حيث أوهم بانتزاع الجزء[2]. لقد قبض ملك الموت من الأرض طينتها مثلما سيقبض من البشر أرواحهم فيستحيلون جثثا خاوية. فتسلّط الموت عليها وعلى النسل المتولّد منها منذ البدء. والقصّة لا تستعمل من جميع بدائل الأخذ عنوة والانتزاع إلاّ فعل"قبض". والقبض هو فعل الموت وسلطانه، إذ ينتزع من الجسد الروح المنشورة فيه[3]. ولعلّ ما يرشّح فعل القبض ليماثل فعل القتل هو كراهته وخشيته والرهبة منه والسعي إلى تفاديه. وهاهي الأرض في خبر ابن عباس تستعيذ من ملك الموت، وتحاول عبثا تأجيل مهمّته أو تعطيلها، وتشفق على نفسها من الموت الذي حلّ بها شأنها في ذلك شأن البشر.

مارس ملك الموت أوّل نشاطاته منذ اللحظة التي انتزع فيها من الأرض طينة بكفاءة عالية. ويبدو أنّ هذا النجاح المركزيّ والمؤسّس هو الذي جعله يختصّ بفعل القبض مطلقا، وأهّله للاختصاص بهذا النشاط دون سائر الملائكة. تسلّط الموت أوملاك الموت على آدم في

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، ج1، ص240.

[2] – محمد عجينة، موسوعة *أساطير العرب*، ج1، ص 177 .

[3]- "قبض المريض إذا توفي وإذا أشرف على الموت"، ابن منظور، *لسان العرب*، مدخل (ق، ب، ض).

الطينة في لحظة البدء، لذلك سيتسلّط عليه من بعد وقد استقام بشرا سويّا نفخ فيه الله ما نفخ من روحه، وسيلازمه بعد أن يغادر السماء. إنّ الخبر إذن يؤصّل وظيفة القبض إذ يدرجها ضمن الأحداث الأولى المؤسّسة للكون، ويردّها إلى لحظات البدء المركزيّة. وهو ينيطها بعهدة ملك الموت الذي سيتميّز عن غيره من الملائكة بممارسة هذا النشاط. فالنصّ إذن منخرط تماما في صميم توزيع الأدوار على هذه المخلوقات من قبل أن يفرغ الربّ من ملحمة الخلق.

يؤصّل هذا الخبر وظيفة "القبض" أو القتل وهما في اللسان صنوان. ويؤصّل لاختصاص ملك الموت بهذه المهمّة، بما أنّه نجح في انتزاع الطين من الأرض حيث فشل جبريل وميكائيل. لذلك فإنّ الخبر الذي رواه ابن عباس متنزّل في صميم توزيع الأدوار والمهامّ على الملائكة منذ بوادر الخلق الأولى. وهو يؤكّد أن الملائكة لا تتحوّل إلى مخلوقات مؤثّرة في عالم الإيمان إلاّ إذا عهدت إليها وظائف محدّدة تلتزم بها مرّة واحدة وبصورة نهائيّة.

لا يطلق الطبري على ملك الموت اسما من أسماء العلم شأن جبريل وميكائيل وإسرافيل، إنّما عيّنه تعويلا على وظيفته أي على اختصاصه بالموت. أمّا الرازي فيعتبر أنّ لملك الموت اسما علما هو عزرائيل، فقد " ثبت بالخبر أنّ عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى:" قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ المَوْتِ الذِي وُكِّلَ بِكُمْ"[1]. ولعلّ هذا التخصيص الذي يسبغ على ملك الموت اسما من جنس أسماء الأعلام يجعله ذاتا متميّزة عن سائر المخلوقات الملائكيّة وهويّة قائمة بنفسها. فهو يحظى بالعلميّة التي تفصله عن الملائكة المجهولة المتجانسة تجانسا يحجب فرادة الذوات المفردة، فضلا عن الاختصاص الوظيفيّ.

ومهما يكن شأن ملك الموت عزرائيل، فإنّ هذه القصّة التي تبوّئ الملائكة موقعا نشيطا ضمن فعاليات الخلق، تحوّلها إلى أدوات ضروريّة يحتاجها الربّ المتعالي المجرّد المنزّه لينتج العالم. فلولا تدخّل ملك الموت الحاسم لظلّ خلق آدم مجرّد نيّة ومشروع لا يتحقّقان، ولظلّت إرادة الله عاجزة عن الإفصاح عن نفسها، مادام الربّ منزّها عن مبارحة عرشه السماويّ ومنزّها عن ملامسة الأرض، ومادام جبريل وميكائيل عاجزَيْن عن أداء هذه المهمّة. وبذلك يتحوّل خلق آدم إلى نشاط يقوم على ضرب من المشاركة بين الله وأعوانه. وإذا كان القرآن يقدّم الخلق بوصفه فعلا مميّزا للربّ، به تتحقّق الألوهة في بعض وجوهها، وكان الكون بما فيه من خلق أنجزه الله بمنتهى الحرّية دون حاجة إلى مواد أو أدوات أو أعوان إنّما أنجز بالكلمة

[1]- الرازي، *مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير*، مج1، ج2، ص150.

العجيبة"كن"[1]، فإنّ التفسير يعتبر الخلق منجزا ماديّا يحتاج ككلّ مشروع عظيم إلى أعوان ومساعدين. وقد عبّر هذا التصوّر عن ذاته من خلال صورة الملائكة تملأ ما بين السماء والأرض هبوطا وصعودا من أجل الظفر بالطين الذي منه سيتشكّل آدم، فيدرك مشروع الربّ منتهاه. ومن ثمّ ينزاح نشاط الخلق في التفسير عن أصله القرآنيّ، ويتحوّل من مهمّة تخصّ الخالق وحده إلى نشاط تسهم فيه المخلوقات إسهاما مركزيّا[2]. وبذلك تتحوّل الملائكة إلى عناصر أساسيّة في عالم الاعتقاد لا تستقيم صورة الربّ المتعالي من دونها. فالملائكة هي التي تمكّن الربّ الذي يحتكر القدرة المطلقة والإرادة الكاملة من إنجاز مشاريعه. وهي التي تحلّ معضلة التعالي. فقد أراد الربّ لنفسه درجة قصوى من التجريد جعلته يقف على هاوية الغياب، فكانت الملائكة العناصر التي تجعله ربّا نشيطا على تعاليه.

4. النفخ في الصور:

4 .1 مضمون الوظيفة ودلالاتها في القرآن والتفسير:

عاصرت الملائكة مستهلّ خلق الكون. وأسهمت في إنشائه في إطار نشاطاتها الكونيّة. وأدّت دورا تأسيسيّا في دفع التاريخ البشريّ إلى مجراه إذ ارتقى ملك الموت بطينة آدم إلى السماء، وألقاها بين يدي الربّ الذي شكّل الخلق البشري ليستخلفه على الأرض. فكان لهذه الكائنات الملكوتيّة فضل شهود البدايات. ويضيف لها التفسير زيادة على ذلك أمر الإيذان بالخواتم والنهايات. فقد أكّد التفسير بناء على بعض المعطيات القرآنيّة على إسهام هذه المخلوقات في الإيذان بنهاية العالم وبدء الطور الأخرويّ، طور الحساب. ويضطلع الملك إسرافيل بمهمّة النفخ في الصور الذي يدلّ على وقف التاريخ البشريّ وحلول لحظة النشر والقيامة.

وإذا كان القرآن يشير إلى حدث النفخ في الصور بوصفه الحدث الرمزيّ الدالّ على انتهاء

---

[1]- محمد عجينة، *موسوعة أساطير العرب* ، ج 1 ، ص148 .

[2] -" نشهد في قصّة آدم أنّ المرسل ليس الفاعل الوحيد في عملية الخلق وإن كان الفاعل الأساسي لب شاركته فيها كائنات غيبية نفذت أوامره عندما أراد خلق آدم، أتت الملائكة بالطين وقامت بتخميره وعجنه. وتذكر النصوص الدينية أنّ ملك الموت قبض قبضة من زوايا الأرض الأربع وصعد بها إلى السماء فأمره الله أن يجعلها طينا ويخمرها، فعجنها بالماء العذب والمر والملح. إنّ تصور المرسل على هذا النحو يحيلنا على تصور معين للذات الإلهية لم يخلص من التصور الحسي للألوهة رغم الحرص على المحافظة على تعالي الخالق". حمادي المسعودي، *فنيات قصص الأنبياء في التراث العربي*، ج2، ص359.

اللحظة الدنيويّة فإنّه لا ينيط هذه المهمّة بعهدة عنصر مخصوص من الملائكة. إنّما يُبنى فعل النفخ في جميع الآيات إلى المجهول[1]. أمّا التفسير فيعقد علاقة توشك على أن تدرك حدود التشارط بين الملك إسرافيل والنفخ في الصور. وجلّ نصوص " جامع البيان" للطبري تجمع على هذا الارتباط الوثيق بينها إلى حدّ تحوّل فيه النفخ في الصور إلى ضرب من الاختصاص الوظيفي الذي يميّز الملك إسرافيل عن زمرة الخلق الملكوتي[2]. إذ لا يرد ذكر هذا الملك في تفسير الطبري إلاّ بمناسبة ذكر النفخة وما ينجرّ عنها من أهوال. ومن ثمّ يبدو النفخ في الصور الحدث الذي ينتشل الملك إسرافيل من الغياب ويطفو به إلى السطح ليمكّنه من دور مركزيّ في أحداث عالم الدين، وإن كانت له في مصنفات السيرة النبوية أدوار أخرى[3]، فقد روي أنّ إسرافيل كان الملك الذي كُلّف بالنبيّ محمّد قبل أن يسند هذا الدور إلى جبريل[4].

تستمدّ الملائكة منزلتها من الوظائف التي تنسب إليها. وبواسطتها تتجلّى هويّاتها ويتمايز بعضها عن البعض الآخر. فالوظائف الدينيّة هي التي تجعل لهذه المخلوقات خصائص وصورا وأسماء. ولولا هذه المهامّ المخصوصة التي تقوم بها لما انفصلت عن جملة الخلق الملائكيّ المتجانس المبهم المتماثل النكرة. وهذا إسرافيل في كتب التفسير يقوم ملكا على الصور فيختصّ به ويتجلّى من خلاله ذاتا معلومة قائمة بنفسها. فقد جاء في تفسير الطبري قول الرسول في هذا الشأن "إنّ الله تبارك وتعالى لمّا فرغ من السماوات والأرض خلق الصور فأعطاه ملكا، فهو واضعه على فيه، شاخص ببصره إلى العرش، ينتظر متى يؤمر"[5]. اضطلع الملك بأمر الصور بمقتضى تكليف ربّانيّ. وقد تمّ التكليف بهذه المهمّة في لحظات الخلق الأولى، لذلك فهو مندرج في صميم إرساء النظام الكوني الذي يحدّد لكلّ مخلوق من مخلوقات الأرض والسماء مجال

---

[1]- الأنعام73/6، الكهف 99/18، طه102/20، المؤمنون101/23، النمل87/27، يس51/36، الزمر 68/39، ق20/50، الحاقة13/69، النبأ18/78.

[2]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج10، ص19.

[3]- « les commentateurs croient trouver Israfil, l'ange annonciateur du jugement dernier dans des verset de la fin du coran Mekkois : selon une tradition, c'est Israfil qui a apporté les premières inspirations à Mahomet et qui pendant trois ans s'est attaché à lui comme un compagnon intime à la manière du djinn qui s'insinue dans le devin et le poète ». Maurice Gaudefroy demombynes, *Mahomet,* p308.

[4]- ابن هشام، *السيرة النبوية*، ، دار الجيل، بيروت، 1991، م1، ج2، ص 70.

[5]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج10، ص19.

فعل مخصوص لا يتعدّاه ومهمّة واحدة يتكفّل بها. وهو ما من شأنه أن يحصّن الخلق من خطر الفوضى فالفساد. ومن الواضح أن تكليف الملك بمهمّة النفخ في الصور يقع مرّة واحدة وبصفة نهائيّة، شأنه في ذلك شأن سائر الملائكة ذوي الاختصاصات الوظيفيّة.

وجاء في "جامع البيان" للطبري أنّ أبا هريرة قال يسأل الرسول:" يا رسول الله ما الصور؟ قال: قرن، قال: وكيف هو؟ قال: قرن عظيم ينفخ فيه ثلاث نفخات: الأولى نفخة الفزع، والثانية نفخة الصعق، والثالثة نفخة القيام لله ربّ العالمين، يأمر الله إسرافيل بالنفخة الأولى، فيقول انفخ نفخة الفزع، فينفخ نفخة الفزع، فيفزع أهل السماوات وأهل الأرض، إلاّ من شاء الله، ويأمره الله فيمدّ بها ويطوّلها، فلا يفتر وهي التي قول الله: مَا يَنْظُرُ هَؤلاءِ إلاّ صَيْحَةً واحِدَةً مَا لَها مِنْ فِواقٍ، فيسيّر الله الجبال فتكون سرابا، وترجّ الأرض بأهلها رجّا، وهي التي قول الله: يَوْمَ تَرْجِفُ الراجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرادِفَةُ قُلوبٌ يَوْمَئِذٍ واجِفَةٌ، فتكون الأرض كالسفينة الموثقة في البحر، تضربها الأمواج تكفأ بأهلها، أو كالقنديل المعلّق بالوتر، ترجّحه الأرياح، فتميد الناس على ظهرها، فتذهل المراضع وتضع الحوامل وتشيب الولدان وتطير الشياطين هاربة حتّى تأتي الأقطار فتتلقّاها الملائكة فتضرب وجوهها، فترجع ويولّي الناس مدبرين ينادي بعضهم بعضا..."[1] . لا تنطلق حالة الهلع الدينيّ التي يصورها هذا الخبر إلاّ بنفخة الصور التي ينفخها إسرافيل في بوق عظيم، وذلك بعد أن يأمره الله. إنّ الملك لا يتدخّل في اختيار موعد الساعة، وليس له من سلطان القرار شيئا، إنّما هو مجرّد منفّذ للأمر الربانيّ. وهو لا يتحكّم في طول النفخة ومداها إنّما تدوم بحسب مشيئة الله وبمقدار ما أراد. ومن ثمّ لا يضطلع الملك إسرافيل بدور إيجابي في تحديد توقيت النفخة وكيفيّتها. ولكنّ دوره مع ذلك حاسم في إعلان طيّ طور ونشر آخر، ما دام الله أنْزَهَ من الاضطلاع بهذا النشاط الذي من شأنه أن يطال بعضا من تعاليه المطلق وتجريده الخالص. فما إسرافيل وغيره من الملائكة إلاّ أدوات الإرادة ووسائل إنفاذها.

لقد أسند المفسرون مهمّة النفخ في الصور إلى الملك إسرافيل ببداهة شديدة رغم أنّ القرآن لا يذكر هذا الملك مطلقا. فهو مخلوق أعادت مؤسّسة التفسير إنتاجه من بعد أن ورثته من تجارب دينيّة سابقة[2]. ولا يفضي النظر في العالم الملائكيّ في العهدين قديمه وجديده إلى الظفر بهذه التسمية، إذ لم يرد ذكر الملك إسرافيل في أيّ من النصّين المقدّسين.

---

[1]- المصدر نفسه، مج 10، ص 19.

Maurice Gaudefroy Demombynes, *Mahomet,* p308.-[2]

4 .2 مرجعيات وظيفة النفخ في الصور:

يمكن أن تردّ تسمية إسرافيل من حيث تشكيلها المعجميّ إلى لفظة السرافيم Les séraphins الذين أشار إليهم النصّ التوراتيّ في سفر إشعيا[1]. ويعني هذا الاسم في أصله العبري "المحرقون"[2]. ولعلّ هذه الدلالة من شأنها أن تسوّغ إطلاق تسمية إسرافيل على ملك الصور التي تشابه إلى حدّ كبير تسمية السرافيم. ذلك أنّ فعل الإحراق منشد في جلّ التمثّلات الدينيّة بالأفق الأخرويّ. ولمّا كان ملك الصور شخصية لا تتجلّى مهامّها ولا حضورها إلا في أحداث آخر الزمان بان لنا الخيط الدلاليّ الذي يعلّل هجرة التسمية من محضنها التوراتيّ إلى تفاسير المسلمين ونحت تسمية إسرافيل من لفظ سرافيم وتمحيض هذه اللفظة للدلالة على المفرد والحال أنّها تطلق في صيغتها الأصلية وفي سفر إشعيا على طائفة من الملائكة جمع لا على مخلوق مفرد. فهذه السرافيم مخلوقات تضطلع بأمر النار والإحراق عند اليهود[3]، وإسرافيل المسلمين شخصية تظهر لتعلن بدء نشاط المحاسبة الذي ينتهي إمّا بالإثابة أو بالعقاب والإحراق.

وإذا كنّا نرجّح أنّ تسمية الملك المكلّف بمهمّة النفخ في الصور يعود إلى أصل كتابيّ فإنّ وظيفة النفخ في الصور ذاتها تظهر بوضوح في سفر يوحنّا في العهد الجديد[4]. إذ أشار إلى هذا النشاط الذي يتمّ من خلاله الإعلان عن نهاية العالم وحلول يوم الحساب والذي تختصّ به الملائكة[5]. وتكاد مظاهر القيامة في هذا النصّ الإنجيليّ تضارع ما قدّمه الطبري محدّثا عن الرسول من أهوال وأحداث مفزعة[6]. إذ تتحرّك جميع المشاهد برمّتها بفعل النفخة مؤذنة بنهاية

---

[1]- إشعيا6/2،6.

Article « Ange », dans *vocabulaire de théologie biblique*, pp44-45.-[2]

[3]- اضطلعت هذه المخلوقات في سفر إشعيا بتطهير فمه ولسانه وذلك بعد إحراق شفتيه بنار الجمرة، ولعلّ هذا الحدث يشير ضمنيا إلى اختصاص هذه الفئة الملائكة بأمر النار مطلقا وبشتّى استعمالاتها. إشعيا 6/6-7.

Joseph Ponthot, « L'angélologie Johannique dans l'apocalypse johannique », Dans -[4] *Anges et Démons*, pp301-309.

[5]- "ولَمَّا فضَّ الحَمَلُ الخَتْمَ السابعَ سَادَ السَماءَ سُكوتٌ نَحْوَ نِصْفِ ساعَةٍ ورَأَيْتُ المَلائِكَةَ السَبْعَةَ الواقِفِينَ أَمَامَ اللهِ وأُعْطِيَ كُلُّ واحِدٍ مِنْهُمْ بُوقًا" رؤيا يوحنّا،8 /1-2.

[6]- " واسْتَعَدَّ المَلائِكَةُ السَبْعَةُ الذينَ يَحْمِلونَ الأبواقَ السَبْعَةَ لأَنْ يَنْفُخوا فيها، فَنَفَخَ المَلاكُ الأَوَّلُ فِي بوقِهِ، فَوَقَعَ عَلَى الأَرْضِ بَرَدٌ ونَارٌ مُمْتَزِجانِ بِالدَمِ واحْتَرَقَ ثُلُثُ الأَرضِ وثُلُثُ الشَجَرِ وكُلُّ عُشْبٍ أَخْضَرَ ونفخَ المَلاكُ الثاني فِي بُوقِهِ فَوَقَعَ فِي البَحْرِ شَيْءٌ كَأَنَّهُ جَبَلٌ كَبيرٌ مُشْتَعِلٌ فَصارَ ثُلثُ البَحْرِ دَمًا ومَاتَ ثُلثُ الخَلائِقِ التي تَعيشُ فِي البَحْرِ وتَحَطَّمَ ثُلُثُ السُفُنِ، ونَفَخَ المَلاكُ الثالِثُ فِي بُوقِهِ فَهَوَتْ مِنَ السَماءِ نَجْمَةٌ كَبيرَةٌ كَأَنَّهَا شُعْلَةٌ مِنَ النارِ ووَقَعَتْ على

العالم. ولكنّ النفخ في الصور نشاط لا يضطلع به ملك مفرد إنّما تنهض به مجموعة من الملائكة يبدو أنّها تنتمي إلى صنف واحد أو إلى فئة مشتركة. ومن ثمّ كانت تسمية إسرافيل مستلهمة من أصل يهوديّ، وكان مضمون وظيفته راجعا إلى مرجع مسيحيّ.

على أنّ صورة البوق والنافخ فيه إيذانا بحدث خطير جليل هي صورة منقولة من الخبرة البشريّة ومن أجواء البلاطات ومن الأجواء العسكريّة[1]، اقترضها الدين من حياة الناس ووطنها في كونه الخاص مستخدما إياها لنفس الأغراض، فأدّت هذه الآلة آلة البوق دلالات رمزيّة اقترنت ببعد دينيّ واضح.

5. القيام على أمر جهنّم:

5. 1 مضمون الوظيفة في النصّ القرآنيّ:

أشار القرآن في آيات كثيرة متعلقة بأحداث يوم القيامة إلى مسؤوليّة طائفة من الملائكة على معاقبة القوم الكافرين يوم الحساب. وأشار إليهم بتسميات وصفات كثيرة فقد أطلق عليهم اسم "الزبانية"[2] و"خزنة جهنّم "[3]، ووصفهم بالملائكة الغلاظ الشداد[4]. وأشار صراحة إلى أنّ أمر جهنّم من اختصاص الملائكة[5]. ويبدو أنّ هذا الاختصاص الوظيفيّ لا يحرج الضمير الدينيّ نظرا إلى أنّ العقاب والثواب حقّ. وما الملائكة إلا مخلوقات قائمة على تنفيذه وتحقيقه. فالعقاب ليس شرّا ولا فسادا إنّما هو الوجه الآخر للعدالة الإلهيّة. ومن ثمّ تتعهّد الملائكة بالاضطلاع بمعاقبة القوم الكافرين بوصفه اختصاصا وظيفيّا تنهض به طائفة معيّنة من الملائكة سميت بالزبانية أو بخزنة جهنّم وأشير إليها على نحو ضمنيّ في سياقات أخرى بالصفة فحسب. ويبدو أنّ جهنّم لا تقلّ شأنا عن اللوح المحفوظ وعن الجنّة اللّذين نصب عليهما الله

ثلثِ الأنهارِ وعلى الينابيعِ وتُدعَى النَجْمَةُ عَلْقَمًا فصارتْ المِياهُ كالعَلْقَمِ وماتَ كَثيرٌ مِنَ الذين شَرِبُوا مِنَ مَرارَتِهَا، ونَفخَ الملاكُ الرابعُ في بوقِهِ فأُصيبَ ثُلثُ الشَمْسِ وثُلثُ القَمرِ وثُلثِ النُجومِ حَتَى أَظْلَمَ الثُلث وفَقَدَ النَهارُ واللَيْلُ ثُلثُ ضِيائِهِما ونظَرْتُ فسَمِعْتُ نِسرًا طائرًا فِي وَسَطِ السَماءِ يَقُولُ بِأَعْلَى صَوْتِهِ " الوَيْلُ الوَيْلُ الوَيْلُ لِسُكَانِ الأَرْضِ عِنْدَ دَوِيِّ أَصْواتِ الأَبْواقِ الباقِيَةِ التي سَيَنْفُخُ فِيها المَلائِكَةُ الثَلاثَةُ" رؤيا يوحنّا 8/6. 13.

1- Jean chevalier& Alain cherbrant, article « Trompette », *Dictionnaire des symboles*, p976.

2- " فلْيَدْعُ صَاحِبَهُ سَنَدْعُ الزَبانِيَة ...." العلق 96/ 18.

3- "وَقَالَ الذِينَ في النَارِ لِخَزَنَةِ جَهنَّم أدْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يوما مِن العَذابِ " غافر 76/40.

4- "عَلَيها مَلائِكَةٌ غِلاظٌ شِدَادٌ لا يَعْصونَ الله ما أَمَرَهُمْ ".التحريم 6/66.

5- "وَما جَعَلْنا أَصْحابَ النَارِ إلاّ مَلائِكةً". المدثّر 74/ 31.

الحرّاس. فلجهنّم وقع عظيم في الوجدان الدينيّ وفي عظمتها وهولها وضراوتها بعض من قوّة الله وعدالته. إنّها جزء من المشهد السماويّ العلويّ المقدّس يحتاج إلى حرّاس يقومون عليه، وإلى خزنة يحفظونه، وإلى طائفة مخصوصة من الملائكة تنهض بأعبائه. ويبدو أن أهميّة صورة المَلَك الحَرَسِ الذي يقف على باب جهنّم يحجبها تتمثّل في حفظ أسرارها من عري المعرفة والانكشاف وتحصينها من شرّ الافتضاح الذي قد يجرّدها من غموضها و قدسيّتها.

إنّ مهمة خزنة جهنّم والزبانية والملائكة الغلاظ الشداد تتمثّل حينئذ في تحصين المعرفة المتصلة بجهنّم فلا تتحوّل إلى معرفة يملكها البشر وفي الاحتفاظ بأسرارها ونظامها وكلّ أخبارها. لذلك كان في الوقت نفسه حفظا لمفارقتها وضمانا لقداستها. فينطوي عليها علم الملائكة ولا يكاد ينكشف منها شيء إلاّ ما شاء الله وقدّر. شأنها في ذلك شأن اللوح المحفوظ والجنّة. إنّ حراسة جهنّم وإقامة ضرب مخصوص من الملائكة يقوم بأمرها مندرج في صميم تحصين مظهر من مظاهر المقدّس الذي يحتاج إلى المحافظة على بعض من غموضه حتّى يتمثّل دوما بصفته تلك.

ويبدو أنّ تخصيص ضرب من المخلوقات يمنع جهنّم من الانكشاف ويتعهّد بحفظ أسرارها معطى دينيّ نجد له نظائر في تجارب دينيّة أخرى أرادت بدورها أن تصبغ على نار جهنّم ثوب القداسة فأقامت عليها الحراس والخزنة كي يمنعوها، فقد أقامت الأسطورة اليونانيّة عددا من العمالقة يحرسون الجحيم الذي أطلقت عليه تسمية التارتارLe Tartare والذي اتّخذ في بعض الأحيان صورة جبّ عظيم. وسرعان ما تزايد عدد هؤلاء الحرّاس ازديادا عكس على نحو ما تطوّر منزلة الأفق الآخرويّ نعيما وجحيما في عقائد اليونان[1].

يتنزه الله عن الاقتراب من البشر حتّى في اليوم الأخير من خلال توظيف الوسيط الملائكي. ويستعين على تنفيذ قراراته بأعوانه، وترشحهم بعض الصفات الخاصّة مثل الشدّة والغلظة إلى القيام بمثل هذه المهام. ويشير النصّ القرآنيّ إلى أنّ هذه المخلوقات الملائكيّة ما هي إلاّ مجرّد وسائل بيد الله الذي يتفرّد بالإرادة، فقد جاء في القرآن قول الله:" يا أَيُّهَا الذينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وأَهْليكُمْ نَارًا وَقودُهَا الناسُ والحِجَارَةُ عَلَيها مَلائِكَةٌ غِلاظٌ شِدَادٌ لا يَعْصونَ الله ما أَمَرَهُمْ ويَفْعَلونَ ما يُؤمَرونَ"[2]. فالأمر لله وحده والطاعة واجبة على الملائكة. ولقد حدّد القرآن عدد القائمين على أمر

---

[1] Michel Hubreut, *la vie au-delà de la vie*, Desclée de Brouwer Paris, 1994, pp38-40.

[2] التحريم 6/66.

جهنّم. إذ جاء في سورة المدثّر أنّ الله قد جعل عليها تسعة عشر ملكا وأشار فضلا عن هذا المعطى العددي إشارة غامضة إلى أن الله قد حصر أصحاب النار في هذا العدد حتّى يفتن الكفّار[1]. ويبدو أنّ الطبري قد تنبه إلى غموض هذه الإشارة فأدرجها تاريخيّا في إطار جدل القرآن مع مشركي مكّة وتخصيصا مع زعيمهم أبي جهل فروى عن قتادة قال: "ذُكر لنا أنّ أبا جهل حين أنزلت هذه الآية قال: يا معشر قريش ما يستطيع كلّ عشرة منكم أن يخزنوا واحدا من خزنة النار وأنتم الدّهم؟ فصاحبكم يحدّثكم أنّ عليها تسعة عشر"[2]. وبقطع النظر عن صحّة الخبر فإنّ النصّ القرآنيّ يشير إلى أنّ جهنّم تقع تحت وصاية فئة مخصوصة من الملائكة خصصتها التسمية والصفات وخصّصها العدد.

ويهدف التأكيد على هذه الصفات إلى فصل عالم جهنّم عن المجال البشريّ. فجهنّم صورة ليس لها من معادل في الحياة الدنيا. كما أنّ القائمين عليها ليس لهم من نظير في العالم السفليّ. إنّهم كثر، وهم من الملائكة. ورغم أنّ الشدّة والغلظة من الصفات البشريّة فإنّها إذ تتصل بمثل هذه المخلوقات المفارقة تخرج عن المعارف البشريّة المشتركة وتتجاوز معاييرها وتصبح صفات استثنائيّة ليس لها ما يشبهها في التجربة الأرضيّة. فتنفصل عنها لتصبح عنصرا هامّا من عناصر الأفق الغيبيّ المجهول[3].

وإذا كانت الملائكة خزنة النار وأصحابها فإنّ كلّ نشاطات التعذيب التي أشار القرآن إليها موكولة إلى عهدتها من قذف في جهنم[4]، وتقطيع ثياب النار لهم، وصبّ الحميم على رؤوسهم، ووضع مقامع الحديد عليهم و إعادتهم إلى عذاب الحريق في كلّ مرّة[5]، ووضع الأغلال في الأعناق والسلاسل[6].

---

[1]- المدثّر 30/74.

[2]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج12، ص 312.

[3]- " حكى الواحدي عن المفسّرين أنّ خزنة النار تسعة عشر: مالك ومعه ثمانية عشر أعينهم كالبرق وأنيابهم كالصياصي، وأشعارهم تمسّ أقدامهم، يخرج لهب النار من أفواههم، ما بين منكبي أحدهم مسيرة سنة، يسع كفّ أحدهم مثل ربيعة ومضر، نزعت منهم الرأفة والرحمة، يأخذ أحدهم سبعين ألفا في كفه ويرميهم حيث أراد من جهنّم" الرازي، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*، مج15، ج30، ص 179.

[4]- الأنبياء 97/21.

[5]- الحجّ 19/22-22.

[6]- غافر 70/40-71.

5. 2 تأويل الوظيفة في تفسير الطبري:

وصف الطبري جلّ هذه النشاطات في معرض تفسيره لآيات العذاب فقال:"و قوله "يُسحبون" يقول: يسحب هؤلاء الذين كذّبوا في الدنيا بالكتاب زبانية العذاب يوم القيامة في الحميم، وهو ما قد انتهى حرّه وبلغ غايته"[1]. وأضاف في مقام آخر :" وجه الكلام فاللذين كفروا قطّعت لهم ثياب من نار. ولهم مقامع من حديد يصبّ من فوق رؤوسهم الحميم ويقول إنّما وجب أن يكون ذلك كذلك لأنّ الملك يضربه بالمقمع من الحديد حتّى يثقب رأسه. ثمّ يصبّ فيه الحميم الذي انتهى حرّه فيقطع بطنه"[2]. وقال في السياق نفسه:" وقد ذكر أنّهم يحاولون الخروج من النار حين تجيش جهنّم فتلقي من فيها إلى أعلى أبوابها، فيريدون الخروج فتعيدهم الخزّان فيها بالمقامع، ويقولون لهم إذا ضربوهم بالمقامع: ذوقوا عذاب الحريق"[3]. وبذلك يتحرّر الله من صفة الانتقام والشدّة والغضب بنسبتها إلى غيره، أي إلى المخلوقات، لا لأنّ الغضب صفة لا تليق بالربّ، فقد تمّت دخلنة العقاب وتُمثّل في ضمير المسلمين الدينيّ بوصفه إقامة للعدل الذي يتصف به الله ذاته، بل لأنّ العقاب نشاط يتطلب تماسَ المنزه بالبشريّ والتقاء المتعالي بالمحايث والاقتراب من العالم الماديّ الذي انفصل الله عنه انفصالا مباشرا منذ اللحظة التي خلق فيها الكون، وأقام الوسائط جنّا وملائكة وشياطين بينه وبين العالم السفليّ. وبذلك فإنّ ملائكة العذاب لا تنزه الله عن الغضب، إنّما تنزهه من الاقتراب من البشريّ حتّى في اليوم الأخير، لأنّ ذلك ضامن من ضمانات تعاليه وقدسيّته.

إنّ مهمّة النهوض بنشاطات العقاب الجهنميّة التي تقوم بها مجموعة من الملائكة لا فرد منها تخضع إلى ضرب من التنظيم التراتبيّ. فقد روى الطبري عن محمّد بن كعب قال:"ذُكر لي أنّ أهل النار استغاثوا بالخزنة: ادعوا ربّكم يخفّف عنّا يوما من العذاب، فردوّا عليهم ما قال الله. فلمّا أيسوا نادوا: يا مالك وهو عليهم وله مجلس في وسطها وجسور تمرّ عليها ملائكة العذاب فهو يرى أقصاها كما يرى أدناها، فقالوا يا مالك: ليقض علينا ربّك، سألوا الموت، فمكث لا يجيبهم ثمانين ألف سنة من سنيّ الآخرة، أو كما قال، ثمّ انحطّ إليهم فقال: إنّكم ماكثون، فلمّا سمعوا ذلك قالوا: فاصبروا فلعلّ الصبر ينفعنا كما صبر أهل الدنيا على طاعة

[1]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج 11، ص78.

[2] - المصدر نفسه، مج9، ص ص 125- 126.

[3]- المصدر نفسه، مج 9، ص 127.

الله"[1]. ترجع هذه المهمّة إذن بالنظر والإشراف إلى مالك الذي يبدو المسؤول الأوّل على الفضاء وعلى مختلف النشاطات التي تدور فيه. وتضم فضلا عن الرئيس مجموعة من الملائكة المرؤوسين. فهي إذن جهاز منظّم لا تشكل فيه الملائكة وحدة متجانسة تتقاسم المهامّ، بل تبدو على خلاف ذلك أصنافا ورتبا واختصاصات دقيقة.

يقوم الخزنة وفق الخبر المذكور أعلاه على أمر النار، وعلى الخزنة يقوم مالك الذي يظهره خبر التفسير في مظهر القائد الذي يترأس تنظيم نشاطات سائر ملائكة العذاب ويشرف عليها من عليائه. وهو ما يجعل الاختصاص بالنار والعذاب اختصاصا قائما على نوع من الترتيب الهرمي منضويا على علاقة الرئيس بالمرؤوس. و القرآن الذي أشار إلى اختصاص بعض الملائكة بجهنّم لا يشير إلى مثل هذا التراتب الذي يبوّئ أحد الملائكة سلطة الإشراف والإدارة وينيط بسائرها نشاط التنفيذ. فهذا التصوّر من ابتكار التفسير الذي يضمّ بين دفتيه صورة من الخيال الجماعيّ المشترك الذي تتقاطع فيه روافد كثيرة بعضها دينيّ وبعضها الآخر من إفرازات التجربة الثقافيّة والحضاريّة الحافّة بلحظة التّأويل. وقصارى ما يشير إليه القرآن هو شخصيّة مالك الذي يناديه المعذّبون في جهنّم طالبين منه الوساطة بينهم وبين الله فيرحمهم بموت عاجل، وقد وردت الإشارة إلى هذا الاسم الذي يدلّ على العلميّة دلالته على الصفة في مقام واحد في الآية 77 من سورة الزخرف[2]. في حين أطلق لفظ "مالك" في غيره من الآيات القرآنيّة على الله في حدّ ذات. فالله هو مالك يوم الدين[3]، وهو مالك الملك[4]، ومن غريب القرآن وعجيبه أن تطلق عين الصفة على الخالق وعلى المخلوق على حدّ سواء، رغم حرصه الشديد على تأكيد الحدود والفوارق الجوهريّة بينهما.

إنّ هذا الخبر الذي يرويه الطبري باطمئنان شديد يطلق على رئيس خزنة جهنّم اسما من الأسماء التي أطلقها الله على نفسه بناء على ما جاء في الآية 77 من سورة الزخرف. وجعل المفسّر والرّواة لمالك مجلسا في وسط النار لعلّه يضارع عرش الله. وجعلوا له عينا لا تغفل عن شأن من شؤون أعوانه ولا من شؤون المعذّبين. وجعلوا له سلطانا على أهل النار يسألونه الموت فلا يجيب، وإذا ما أجاب كان مقاله قولا فصلا لا رجعة فيه. ويوشك مالك سيّد الزبانية

---

[1]- المصدر نفسه، مج 9، ص247.

[2]- "ونادوا يا مالِك لِيَقْضِ عَلينا رَبُكَ قالَ إنّكُمْ ماكِثُونَ" الزخرف 77/43.

[3]- الفاتحة 1 / 4 .

[4]- آل عمران 26/3.

وملائكة العذاب أن يتحوّل إلى ربّ يستقلّ بنشاطه وقراره عن غيره، وتتحوّل جهنّم إلى مجال نفوذ يمارس فيها صلاحيّات واسعة. فتتضخّم صورة مالك سيّد جهنّم حتّى توشك على حجب صورة الربّ الآخر العظيم الذي خلق النار وخلق مالكا. ومع ذلك يحفظ الخبر بضع وشائج تكبح جماح الصورة وتمنع انفلاتها عن الثوابت العقديّة الكبرى إذ لا يسأل أهل النار مالكا الموت إنّما يسألونه وساطة بينهم والله، فيقضي عليهم ويغيثهم بالموت فيبقى مالك رغم العرش والسيادة والسلطة والقرار مرتبطا بسلطة أشمل ويظلّ قراره مرتهنا بإرادة الله الكلّية.

إنّ صورة ملائكة العقاب مرتبطة ارتباطا وثيقا بمستوى نضج المتصورات الأخرويّة. إذ لا تظهر هذه الوظائف ولا تظهر الزبانية أو ما يعادلها في الثقافات الأخرى إلاّ في إطار انبناء العقيدة على معطى العقاب والثواب الآخرويين. والواضح أنّ فكرة البعث وفكرة المعاقبة والإثابة ليست من الأفكار العامّة التي تشترك فيها كلّ الأديان. إذ يجدر التنبيه إلى أنّ فكرة الآخرة ظهرت في طور متأخر نسبيّا من تاريخ الديانات الساميّة ولا سيما من تاريخ اليهوديّة. ويلاحظ المتأمل في نصوص العهد القديم أنّ صورة الجحيم قد تشكّلت واكتملت خارج الأسفار القانونيّة التي حظيت بشرعيّة الكنيسة، في حين أنّ النصوص المقدّسة لا تضمّ إلاّ بعض الشذرات المختصرة التي لا تعادل الأسفار المنحولة من حيث التفاصيل ولا من حيث العدد. إذ لا تشير الأسفار القانونيّة من العهد القديم إلى وجود جحيم سماويّ ليكون عقاب الكافرين، إنّما كان العقاب أرضيّا. وكان سخط الربّ كثيرا ما ينصب على الخطّائين من بني إسرائيل في الأرض. ففكرة الإرجاء لم تكن معلومة ولا واضحة. و صار في حكم المعلوم أنّ الهزائم المتلاحقة التي لحقت باليهود في مرحلة ما بعد الشتات قد أثّرت تأثيرا مباشرا في خصائص الدين العقديّة إذ تطوّر على إثرها ضرب من الأدب الدينيّ الرؤيويّ الذي يحتفل دوما بنصرة الربّ يهوه للشعب المختار في الزمن الأخير، أمّا في اليهوديّة الأولى فإنّ فكرة اليوم الأخير وما ينجرّ عنه من عقاب وثواب فلم تكن فكرة واضحة[1].

6 . النزول بأحكام اللوح المحفوظ

1.6 مضمون الوظيفة في تفسير الطبري

روى الطبري عن ابن عباس بمناسبة تأويل الآيتين 29 و30 من سورة الجاثية "هَذَا كِتابُنا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالحَقِ إنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ ما كُنْتُمْ تَعْمَلونَ فَأَمّا الذينَ آمَنُوا وعَمِلُوا

G.Jacquemet, article « eschatologie » ,*catholicisme*, Tome 4, p411-[1]

الصالِحاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الفَوْزُ المُبِينُ" فقال:"إنّ الله خلق النون وهي الدواة. وخلق القلم، فقال: اكتب، قال:ما أكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة من عمل معمول، برّ أو فجور أو رزق مقسوم حلال أو حرام. ثمّ ألزم كلّ شيء من ذلك شأنه: دخوله في الدنيا، ومقامه فيها كم، وخروجه منها كيف. ثمّ جعل على العباد حفظة وعلى الكتب خزانا، فالحفظة ينسخون كلّ يوم من الخزّان عمل ذلك اليوم، فإذا فني الرزق وانقطع الأثر وانقضى الأجل أتت الحفظةُ الخزنةَ يطلبون عمل ذلك اليوم، فتقول لهم الخزنة: ما نجد لصاحبك عندنا شيئا، فترجع الحفظة فيجدونهم قد ماتوا "[1].

يشير هذا النصّ إلى توزيع دقيق للأدوار على جملة من الملائكة وتنسيق في أداء الوظائف. إذ يعرض ثلاث وظائف اضطلعت بها ثلاثة أصناف من الملائكة: أمّا الخزنة فهم حرّاس الكتاب الذي يشمل علم الله الكلّي بكلّ تفاصيل حياة جميع البشر، وأمّا الصنف الثاني فهم الحفظة، وتتمثّل مهمتهم في" نسخ كل يوم من الخزّان عمل ذلك اليوم"، أي إنّ مهمّتهم تتمثّل في النزول بالعلم الإلهيّ من السماء وتجسيده على الأرض. وأمّا ثالث الأصناف فهم ملائكة الموت. وتبدو مهمة الموت خارج نفوذ الملائكة الحفظة والخزنة فهي نشاط مستقل بذاته يضطلع به صنف مخصوص من الملائكة.

2.6 مرجعيات تشكيل الوظيفة:

ويؤكد الخبر المذكور أعلاه أنّ إحكام التنسيق بين هذه الوظائف يفسّر بإحكام الفصل بين الاختصاصات. ولعلّ الفصل بين هذه الاختصاصات وهذا التنظيم يشبه إلى حدّ بعيد خططا وظيفيّة عرفتها البلاطات العبّاسيّة، كالكتّاب والمستكتبين والعمّال والنسّاخ. والنّص في مجمله يدلّ على عقليّة إداريّة شديدة التأثر بأنماط انتظام الدواوين والإدارة في العهد العباسيّ، إذ يكاد يلقي جوّ البلاط بضلاله على هذه الوظائف الملائكيّة وهذه المهامّ الدينيّة. ذلك أنّ هذه الصورة التي يقدمها هذا الخبر تصف ضربا من نشاطات الملائكة التي تشبه في بعض خصائصها تنظيم ديوان الرسائل في الخلافة العباسيّة وإن لم يشتمل الخبر المذكور أعلاه على جميعها. فقد استعار الخبر الذي رواه الطبري من الثقافة المحليّة صورة "كاتب التحرير". وكتابة التحرير خطّة إداريّة ووظيفيّة كانت معروفة في ديوان الرسائل. إذ يتولّى كاتب التحرير الكتب التي تمّ إنشاؤها من بعد أن يعرض كاتب المسوّدات صيغتها الأولى على صاحب

---

[1]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج11، ص267.

الديوان وتحظى بموافقته[1]. كما ينطوي التصورّ الذي يقدّمه الطبري على صورة الملك الحافظ ينسخ من الخزان كلّ يوم عمل ذلك اليوم. ويلاحظ الناظر في تنظيم ديوان الرسائل أنّ هذه المؤسسة الإداريّة احتاجت إلى أعوان يختصون بمهمّة النسخ. وهم أصحاب ديوان الخاتم، "فكانت تمرّ بهم جميع الكتب والتواقيع لتحفظ نسخة منها في الديوان ثمّ ترسل النسخة الأصليّة للجهة المطلوبة". وهو ما يكاد يضارع وظيفة الملك الحافظ الذي ينسخ من اللوح المحفوظ أحداث اليوم الواحد وأعماله. وأشار الخبر المذكور أعلاه وهو يصف نشاطات الملأ الأعلى إلى مهمّة حفظ النصّ المكتوب. وتتولّى الملائكة الخزنة هذه المهمّة. فتصون العلم الربانيّ الذي اجتمع في اللوح المحفوظ من الانكشاف. وتجد هذه المهمّة السماويّة الغيبيّة لنفسها في عالم الناس بل وفي مجتمع الطبري بالذات أشباها ونظائر. فقد ضمّ ديوان الرسائل بدوره جملة من الموظفين من بينهم "الخازن" ومهمّته حفظ أصول كافّة المكاتبات التي ترد الديوان. ويقوم على الديوان حاجب يحفظ موجوداته ويمنع الناس من الدخول إليه فتظلّ بذلك أسرار البلاط محروسة محميّة[2].

ولعلّ جميع هذه النقاط المشتركة تشير إلى أنّ المفسّر الذي يعبر عن متصورات المتخيل الديني الجمعي يسقط مكوّنات ثقافته وخلاصة معارفه على العالم الغيبي، فيبني صورة المجتمع الملائكيّ وفق نظام المؤسّسات الإداريّة السائدة في عصره، ويوزّع عليها الأدوار التي نهض بها موظفو الدواوين العباسيّة في القرن الهجريّ الرابع، ويرتب العلاقات بينها وفق مراتبيّة المؤسسات الإداريّة، ويحدّد الاختصاصات الوظيفة وفق الرتب والاختصاصات والمهام المتداولة في تلك الأجهزة السياسيّة المرتبطة بمركز الخلافة. فيبنى عالم الغيب المجهول في ضوء معارف البشر الدنيويّة. وتتصوّر تلك المخلوقات اللامرئيّة في إطار وظائف شبيهة بما يؤديه الناس من مهام وخدمات في دواوين الخلافة. وتنحسر عجائبيّة الملائكة وقداستها حتّى توشك على التساوي بالبشر. ومن ثمّ يتصوّر العالم الغيبي اللامرئيّ انطلاقا من مكتسبات المعرفة البشريّة الدنيويّة، وهو ما يجعله عالما قابلا للإدراك والتمثل على تعاليه وقداسته. إذ تسهّل هذه الصورة التي تستقي روافدها من عالم الناس اليوميّ تمثل العالم الغيبي من ناحية وتنظيمه بإحكام قصد السيطرة عليه من ناحية أخرى.

ولا شكّ في أنّ هذه التأثيرات مرتبطة ارتباطا وثيقا بثقافة زمن التدوين إذ تحوّلت

---

[1]- حسين فلاح الكساسبة، *المؤسسات الإداريّة في مركز الخلافة العباسيّة*، طبعة جامعة مؤتة، 1992، ص 15.

[2]- المرجع نفسه، ص 15.

الكتابة حينها إلى حرفة رائجة ونشاط مركب يحتاج إلى أدوات وأعوان واختصاصات معلومة[1].

وإذا كانت صورة الملائكة الكتبة والخزنة والحفظة من منتجات مخيلة دينيّة نشيطة فإنّ الواضح هو تعويل هذه المخيلة على معطيات ثقافة زمن التفسير، وانتزاعها من حقيقتها الدنيويّة وإقحامها داخل أفق دينيّ مقدّس، فتتحرّر من طابعها اليوميّ والمعهود وتتقدّس. ولعلّ استثمار منتجات الثقافة البشريّة في تمثيل العالم الدينيّ الغامض والمجهول يعتبر من أهمّ النشاطات الدينيّة. فمن زاوية أنثروبولوجيّة يعتبر الدين نشاطا خلاّقا يسمح للفرد بابتكار جملة من الرموز المقدّسة واستخدامها، وفي كلّ المجتمعات المتدينة تشتق التصورات المعبرة عن الاعتقاد والطقوس والأساطير من العالم الدنيويّ ومن مكونات التجربة البشريّة وتستثمر للتعبير عن تجربة متعالية ومقدّسة ومفارقة. وهو ما يسمح بإضفاء دلالات جديدة على تلك العناصر التي أدرجت في سياق المقدّس[2]. فلا عجب حينئذ أن تستثمر مخيلة إسلام القرن الرابع منتجات ثقافتها فتحوّلها إلى رموز دينيّة وتنطقها بدلالات جديدة تفيض على المعنى الدنيويّ المألوف وتستخدمها للتعبير عن تجربة متعالية مفارقة. ولعلّ هذا الخبر الذي وقفنا عنده بالنظر يؤكّد خصائص نشاط المخيلة الدينيّة المزدوج. فهو نشاط يقوم على استعادة صور معروفة مألوفة وإحيائها، ويقوم في الوقت نفسه على إعادة خلقها وإنتاجها بعقد صلات جديدة بينها وتحويلها إلى أفق جديد مفارق، يسمح بتأويلها تأويلا جديدا ويمنحها دلالة ثانية[3].

وفضلا عن التكامل الواضح بين هذه الاختصاصات الوظيفيّة يتضح تركيز صاحب الخبر الذي يعكس تمثلات الجماعة الإسلامية لعالم الملائكة على أمانة هذه المخلوقات وإخلاصها في العمل. فهذه الملائكة الحفظة لا تعطي من العلم إلاّ بمقدار اليوم الواحد. ولا تفصح عن فحوى اللوح المحفوظ، لأنّ الكتاب هو سرّ أسرار الربّ. ولعلّ التأكيد على أمانة الملائكة يسهم في تعميق الفوارق الأخلاقيّة بينها والخلق الشيطانيّ من ناحية، ويسهم في تحصين دائرة المقدّس، فلا ينفذ شيء منه إلى العالم السفلي. ولعلّ احتفاء

1- انظر على سبيل المثال الجاحظ في "كتاب ذمّ أخلاق الكتّاب، *رسائل الجاحظ*، طبعة دار الجيل بيروت ط 1، 1991، ص ص 183 - 210.

2- *Sociologie de l'imaginaire*, collectif, édition Armand –Colin, Paris, 2006, p177.

3- « Dans son acception courante , l'imaginaire est conçu comme l'ensemble des productions d'une fonction mentale appelée imagination , à la fois de l'ordre de la production par le pouvoir qu'elle a de faire revivre des perceptions déjà éprouvées , et créatrice dans sa capacité à former des images selon des combinaisons inédites ». Florence Giust_ Des prairies, *L'imaginaire collectif*, collection Sociologie clinique, éditions Erès, 2003, p68

النصّ بقيمة الأمانة والالتزام يردّنا إلى قصص ضديد، قصص الشياطين التي تسترق السمع على أبواب السماء وتفضي به إلى البشر مذيعة أسرار الله المقدّسة[1]. فالمتخيّل الديني ينتج القصّص لخدمة تمثلاته حول هذه المخلوقات اللامرئيّة، ويضفي عليها من خلال هذه الأخبار جميع دلالاتها الأخلاقيّة. والواضح أنّ هذه الدلالات الأخلاقيّة قد أثّرت تأثيرا مباشرا في نوعيّة الوظائف التي نسبت إلى كلّ من الملائكة والشياطين.

[1] - " تصعد الشياطين أفواجا تسترق السمع، قال: فينفرد المارد منها فيعلو ، فيرمى بالشهاب، فيصيب جبهته أو جنبه، أو حيث شاء الله منه، فيلتهب فيأتي أصحابه وهو يلتهب، فيقول: إنّه كان من الأمر كذا وكذا، قال: فيذهب أولئك إلى إخوانهم من الكهنة، فيزيدون عليه أضعافه من الكذب، فيخبرونهم به، فإذا رأوا شيئا مما قالوا قد كان صدّقوهم بما جاؤوهم به من الكذب" الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج7، ص 500.

خاتمة

لقد حاولنا في هذا الفصل تتبع أهمّ الوظائف التي اضطلعت بها الملائكة في الفضاء العلويّ مثل وظيفة التسبيح، وحمل العرش، والنهوض ببعض أعباء الخلق، والنفخ في الصور، ومعاقبة الكفار، والنزول بأحكام اللوح المحفوظ. فاكتشفنا أنّ هذه الوظائف تكاد تكون وظائف قارّة في جلّ الأديان التوحيديّة أو ذات المنحى التوحيديّ. بل يبدو بعض هذه الوظائف نسجا على منوال تجارب دينيّة سابقة واحتذاء خالصا. ولعلّ هذا التقاطع في الوظائف وفي كيفيّات تقديمها وتصويرها يدلّ على انخراط النشاط التخيليّ الإسلاميّ وانتسابه إلى أنظمة الترميز الديني التوحيديّة الكتابيّة وتآلفه معها وسيره على خطاها. وتشهد مناطق التقاطع هذه بأنّ المتصورات الدينيّة قائمة على مبدإ التوريث والاسترسال والانسجام وتشهد أيضا على أنّ القطيعة بينها وهم محض. كما لاحظنا أنّ ثقافة العصر قد ألقت بظلالها على كيفيّة تمثّل هذه الوظائف والتعبير عنها، فقد اقترح تفسير الطبري متصورات متأثرة بأدوات الثقافة العباسية وعناصرها ومكوناتها. وكانت الملائكة وهي تكتب الصحف وتنسخها وتحفظها، وتنتظم في ما بينها وفق مراتب خاضعة لمبدأي الهرمية والاختصاص الوظيفي صورة تناظر عالم الناس في القرن الرابع الهجري، وتشبه إلى حدّ بعيد صورة موظفي الدولة داخل مؤسسة الخلافة. وهو ما يدل على تأثير السياق الثقافي والحضاري في نسج الأخيلة وتمثيل الغائب والخفيّ. وتتكفل المباحث اللاحقة على تأكيد هذه الملاحظة ودعمها.

إن الوظائف التي تنهض بها الملائكة في العالم السماويّ مهام توفر للرب جميع ضمانات التعالي، فهي تقوم بالمهام التي تحجبه عن الاتصال بالعالم السفلي. وهي التي تقيم أود عرشه رمزيا وتكرس ربوبيّته من خلال العرفان المتواصل له بالسيادة. وهو عرفان يتحقق من خلال التسبيح المتواصل والمسترسل لجميع أهل السماء، ومن خلال حمل العرش الذي يستوي عليه، ومن خلال الهبوط بأحكام اللوح المحفوظ ومن خلال إعلان نهاية الزمان وانطلاق لحظة الحساب ومن خلال تنفيد إرادته بتفان. وتقدم جميع هذه النشاطات صورة أعوان نشطين، وصورة رب يبرهن على مربوبيته من خلال الاستئثار بجميع الأنشطة التي تدور في العالم العلوي. إنّه محورها الوحيد، والملائكة هي القائم الوحيد عليها.

الفصل الثالث: وظائف الملائكة في الأرض: دور الوساطة

مقدّمة:

تمثّل الملائكة في العالم السماوي البطانة التي تحفّ بالحضرة الإلهيّة وتحيط بها. مؤسّسة بذلك لعلاقة المخلوقيّة التي تربطها بالذات الإلهيّة تأسيسا رمزيّا بالدرجة الأولى. غير أنّ هذه العلاقة تترسّخ عمليّا من خلال اضطلاع الملائكة بمهمة الوساطة بين الأرض و السماء. إذ تباشر في العالم السفلي مهامّ أساسيّة وجوهريّة في التاريخ البشري. فهي التي تنقل الوحي، وتعلن بدء النبوّات، وتقلب بحلولها في الأرض مجريات التاريخ، وتحوّل مصائر الأفراد والجماعات. إنّ نشاطها في العالم السفلي هو الذي يؤسّس لحركة التاريخ وديناميكيّته. غير أنّها على أهميّة دورها لا تعدو أن تكون مجرّد وسائط ليس لها من أمر القرار والتقدير شيء. فهي مجرّد فاعل سلبيّ لا يمكن أن يتحرّك إلاّ إذا أذن له المحرّك الأوّل. لذلك فإنّ تنوّع أنشطتها ووصلها الدؤوب بين عالمي الأرض والسماء لا يتجاوزان مطلقا الحدود التي يسمح بها الإله. ولمّا كانت الملائكة مخلوقات متمحضة لنقل الرسالة من الله إلى البشر اهتممنا في هذا الفصل بوظيفة نقل الوحي باعتباره نشاطا مركزيّا في الدين الإسلاميّ على وجه الخصوص. وحرصنا على مقارنة هذه الوظيفة بما اقترحته التجارب التوحيديّة السالفة، حتّى نقف على مدارات التشابه ونقاط الافتراق والتمايز، وحتّى نؤصّل بحثنا في مقاربته المقارنة وفي نهجه التأليفيّ.

1. وظيفة تبليغ الوحي:

تعتبر مهمّة تبليغ الوحي مهمّة أساسيّة في نظام كلّ دين نبويّ توحيديّ. فالوحي هو الوسيلة التي يتحكّم بها الله في العالم. إنّه في صلب العلاقة بين الله والوجود كيفما كان[1]. وإذا كان الملاك هو الحامل الموضوعيّ لحضور الربّ في الإسلام بوصفه تجربة دينيّة توحيديّة، فإنّ الرسالة أو الوحي أو النبوّة هي الوقائع التي تشهد للملك باختراق العالم الدنيويّ وتؤكّد حلوله بين البشر. وقد احتاجت الرسالة إلى من ينقلها ثمّ احتاجت إلى من يتقبّلها. لذلك وجدت الملائكة ثمّ وجد الأنبياء. على أنّ الملك يبلغ عن الغير فهو مجرّد ناقل أمين لمضمون الرسالة. وقد أنيطت هذه المهمّة في الإسلام بعهدة الملائكة عموما والملك جبريل أو الروح على وجه الخصوص. فقد جاء في القرآن قوله:" وإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ العالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الروحُ الأمينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكونَ مِنَ المُنْذَرِينَ بِلِسانٍ

---

[1]- هشام جعيّط، *الوحي والقرآن والنبوّة*، ص55.

عَرَبِيٍّ مُبِينٍ"[1].

إنّ حضور الملك الذي يبلّغ رسائل الإله إلى البشر حضور قارّ وثابت في كلّ دين نبويّ وتوحيديّ[2]. فقد خاطب يهوه شعبه وأنبياءه من خلال رسله من الملائكة[3]. من أمثلة ذلك ما نجده في سفر زكريّا، فقد ظهر الملك ليشرح له معنى رؤاه[4]، كما تدخّلت شخصيّة الملك جبريل في سفر دانيال لأداء نفس المهمّة[5]. وتتجلّى وظيفة الملك في حمل النبوّة إلى أصحابها أو التبشير بها واضحة في العهد الجديد رغم انحسار دورها بسبب انصهار الله في الناسوت[6]. فقد ظهر الملك جبريل ليبشّر مريم بميلاد المسيح[7]. مثلما ظهر لزكريّا حتّى يبلّغه بميلاد ولده يوحنّا[8] وكلاهما من أنبياء بني إسرائيل.

وتتجلى نفس هذه البنية الوسائطية التي تقترح وجود مخلوق ملائكي ينقل الوحي المقدس من الله إلى الأنبياء في المانويّة. إذ تشير النصوص القديمة إلى أنّ ماني لم يبلّغ بأمر النبوّة إلاّ بواسطة ملك. وجاء في الفهرست لابن النديم أنه لمّا أتمّ اثنتي عشرة سنة " أتاه الوحي، على قوله، من ملك جنان النور، وهو الله تعالى عمّا يقول. وكان الملاك الذي جاءه بالوحي يسمّى التوم، وهو بالنبطيّة ومعناه القرين، فقال له:"اعتزل هذه الملّة فلست من أهلها، وعليك بالنزاهة، وترك الشهوات ولم يئن لك أن تظهر لحداثة سنّك. فلمّا أتمّ أربعة وعشرين

---

[1]- الشعراء 26/192- 195.

[2]- Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme,* pp99-122.

[3]- Serge Thomas Bonino, *Les anges et les démons : quatorze leçon de théologie,* pp16-17.

[4]- زكريّا، 1/7- 19.

[5]- دانيال، 8/15-17.

[6]- « les premiers chrétiens, bien qu'ils aient trouvé une idée extraordinaire pour combler l'abîme entre Dieu et l'homme : que dieu a partagé la vie des hommes, de la conception à la mort, n'ont pu se passer des anges. C'est un ange qui annonce à Marie qu'elle va être enceinte du Fils de Dieu par l'œuvre d'un être surnaturel qu'il appelle l'esprit saint. Et c'est encore un ange qui append à d'autres Marie qui s'étaient rendues, le sabbat fini, au tombeau de jésus, que le christ est ressuscité ». Jean Soler, *l'invention du monothéisme*, p 145.

[7]- لوقا 1/ 26- 38.

[8]- لوقا 1/11-20.

سنة أتاه التوم فقال: قد حان لك أن تخرج فتنادي بأمرك، عليك السلام منّي ومن الربّ الذي أرسلني إليك واختارك لرسالته، وقد أمرك أن تدعو وتبشر ببشرى الحقّ من قبله وتحتمل في ذلك كلّ جهدك"[1].

حينئذ انتقل بعث الأنبياء من صبغة المشروع الإلهي المجرّد إلى الحدث التاريخيّ المتحقّق الكائن بواسطة ملاك يبدو أنّه مختصّ وظيفيّا بهذه المهّمة على اختلاف التسميات التي أطلقت عليه عبر التاريخ، فسواء أكان هذا الملك ملاك الربّ، أو التوم، أو جبريل يظلّ ثبات هذا الدور المركزيّ في بنية كل دين نبوي أمرا بالغ الأهميّة. ومهما تكن هويّة هذا الملك فإنّ الجدير بالاهتمام هو وجود الوظيفة وديمومتها وثباتها في جلّ التجارب الدينيّة النبويّة التوحيديّة أو ذات المنحى التوحيدي.

2 . الوحي في اللغة:

تدلّ كلمة وحي في معجم لسان العرب على" الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفيّ وكلّ ما ألقيته إلى غيرك". والوحي فيه هو أيضا" الكتاب والمكتوب "[2]. على أنّ المعنى الأصليّ للوحي حسب ابن منظور هو الإعلام فقد قال:"أصل الوحي في اللغة كلّها إعلام في خفاء". وأضاف أنّ هذا الإعلام، يكون إمّا "إلهاما أو رؤيا، وإمّا أن ينزّل عليه كتابا كما نزل على موسى، أو قرآنا يتلى عليه كما أنزل على سيّدنا محمّد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وكلّ هذا إعلام وإن اختلفت أسباب الإعلام فيها". فالوحي بهذا المعنى يعني تنقّل العلم من موضع إلى موضع آخر وذلك من خلال طرائق متنوّعة. وهو يعني في الوقت نفسه تحوّل صيغة متلقّي العلم من وضعيّة الجاهل به إلى وضعيّة العالم. ففعل الإيحاء إذن هو فعل تصيير: إنّه تحوّل في موضع العلم وهو أيضا تحوّل في وضعيّة المُتعلّم. ويبدو أنّ الملائكة هي التي تنهض بمهمّة التصيير هذه حين يقترن الأمر بتناقل العلم الربّانيّ.

إنّ ما يجمع جلّ هذه التعريفات المندرجة ضمن معنى الإعلام مطلقا(الإشارة، الكتابة، الرسالة، الكلام الخفيّ، الإلقاء، الكتاب، المكتوب) هو القول. فالإشارة نظام يستبدل القول بعلامات أخرى ويستعيض عن العلامة اللسانيّة بمواضعات من غير اللغة ولكنّه يندرج معه في نفس الإطار. فكلاهما يشكّل جزءا من نظام سيميائيّ يحقّق مهمّة التواصل. لذلك فالإشارة

[1]– ابن النديم، *الفهرست*، المطبعة الرحمانيّة مصر د. ت، ص457. وانظر في ذلك أيضا مقال manichéisme في دائرة المعارف الكونيّة *EU* الجزء14، ص436.

[2]– ابن منظور، *لسان العرب*، مدخل(و،ح،ي).

ضرب من القول لا يستعمل اللغة ولا أدواتها ويختلف عنها من هذه الناحية، ولكنّه مع ذلك مشترك معها قصرا في أداء نفس الوظيفة وهي وظيفة التواصل. أمّا الكتابة فهي عمليّة تدوين المقول، وأمّا الرسالة فهي القول الذي يبلغ المرسل إليه مشافهة أو كتابة. وأمّا الكلام الخفيّ فهو القول الذي يتخفّى عن الظهور الذي يفرضه استعمال الأصوات. فالوحي إذن في اللغة هو القول في جميع حالاته الممكنة وفي أوسع دلالاته. إنّه إذن إعلام يتحقّق في جلّ الأحيان عن طريق القول.

ولكن يعتبر الإلهام الذي عدّه ابن منظور من معاني الوحي الاستثناء الذي يخترق هذه القاعدة، إذ لا ينسجم مفهوم الإلهام انسجاما كلّيا وتلقائيّا مع معنى القول لذلك كان الاستثناء.

إنّ جميع هذه المعاني التي وقفنا عندها والتي اندرجت ضمن جنس القول تستدعي بنية ثنائيّة هما القائل والمقول. وتشترط هذه البنية تباينا أنطولوجيّا بين هذين الطرفين. غير أنّ هذه البنية المركّبة من طرفين لا يمكن تعميمها على معنى الإلهام، فالإلهام عرفان باطنيّ لا يعرف مصدره الخارجيّ بل هو صوت من الداخل، ولا يقع منه القائل في الخارج إنّما يتكافأ مع المقول له. إنّه إعلام لا يتوسّل بالقول[1]. فالوحي في أصل اللغة إذن قسمان: معرفة يحملها القول ومعرفة لا تحتاج إلى القول. و قد أدّى الوحي في القرآن هذه الدلالة فكان بالفعل إعلاما. وتمّ تحقيق هذه العمليّة من خلال القول الذي يتجلّى في صورة رسالة أو كتابة أو كلام خفيّ وذلك خلال التواصل مع الأنبياء، و كان إعلاما دون التوسّل بالقول من خلال الإلهام، وذلك في حالة إعلام النحل بمضمون الوحي أو الأرض أو أمّ موسى أو الحواريين وهو ما سنفصّله في إبّانه.

إنّ هويّة الملك اللغويّة تؤكّد أنّه مخلوق منذور بدءا من تسميته للوصل بين طرفين متباعدين من خلال اضطلاعه بتبليغ الرسائل. فقد جاء في تفسير الطبري قوله: "فمن قال ملأكا فهو مفعل من لأك إليه يلأك إذا أرسل إليه رسالة ملأكة (...) فسميّت الملائكة ملائكة بالرسالة لأنّها رسل الله بينه وبين أنبيائه، ومن أرسلت إليه من عباده"[2]. وقد أشارت جاكلين

---

[1]- " الإلهام ما يلقى في الروع، ويستلهم الله الرشاد، وألهم الله فلانا، وفي الحديث: أسألك رحمة من عندك تلهمني بها رشدي، الإلهام أن يلقي الله في نفسه أمرا يبعثه على الفعل أو الترك، وهو نوع من الوحي يخصّ به الله من يشاء من عباده"، ابن منظور ،*لسان العرب*، مدخل (ل،هـ-،م).

[2]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج1، ص235.

الشابيّ إلى أنّ كلمة ملائكة في كلّ من العهدين القديم والجديد تعود إلى فترة ملك داود. وبيّنت الباحثة معتمدة على مقال لكايوت عنوانه" الجنّ والملائكة والشياطين في إسرائيل" أنّ أصل هذه الكلمة يعود إلى اللغة الفينيقيّة فضلا عن وجودها في اللغة الأوغاريتيّة. وأضافت أنّ الملاك عند الفينيقيين هو الرسول الذي يبعث به الحاكم لإبلاغ رسالة ما.على أنّ هذا الرسول، حينما يعرض فحوى تلك الرسالة أمام متلقيه، يتكلّم بلسان الملك مباشرة ويتقمّص ضمير المتكلّم، فلا يغيّر شيئا من مضمونها ويحافظ على صياغتها الأصليّة[1]. ولعلّ هذه الدلالة تشير إلى ضرورة اتصاف الرسول بسمة الأمانة. فمهمّته لا تعدو أن تكون نقلا حرفيّا للرسالة دون أدنى تصرّف فيها. ولا عجب والحال هذه أن يصف القرآن الملك المكلّف بنقل الرسالة الإلهيّة إلى الأنبياء جبريل بصفة الأمانة في عدّة مناسبات[2].

3. الوحي في القرآن: أصنافه ودور جبريل فيه حسب تلك الأصناف:

يلاحظ المتأمّل في النصّ القرآنيّ أن فعل الإيحاء يتّجه في آياته إلى ضربين من المتلقيّن: الطائفة الأولى هي طائفة المخلوقات من غير الأنبياء، وتنقسم بدورها إلى مخلوقات غير عاقلة مثل النحل[3] والسماوات[4] والأرض[5]، ومخلوقات عاقلة مثل أمّ موسى[6] وهارون[7] والحواريين[8]. ويجدر التنبيه في هذا السياق إلى أنّ التقسيم إلى عاقل وغير عاقل ليس معيارا دالاّ ولا مؤثرا في العلاقة مع الخالق. فوضع المخلوقيّة يوحّد منزلة جميع هذه العناصر الأنطولوجيّة، ويفرغ كلّ الفروق الأخرى الممكنة من دلالاتها. فوحدها المعايير ذات الطابع الديني مثل الاصطفاء للنبوّة أو النبوّة ذاتها هو الذي يؤثّر تأثيرا مباشرا في فعل الإيحاء وفي خصوصيّاته، وهو الذي يسمح بتحوّل هذه العمليّة من نشاط عامّ ومطلق إلى نشاط ذي طرق وأدوات مخصوصة تتحدّد جميعها في

Jacqueline Chabbi, *le seigneur des tribus : L'Islam de Mahomet*, p537.-[1]

[2]- الشعراء 193/26، التكوير 21/81.

[3]- النحل68/16.

[4]- فصلت41 /12.

[5]- الزلزلة5/99.

[6]- القصص7/28.

[7]- يونس87/10.

[8]- المائدة111/5.

ضوء متقبّل الوحي. ولا تعدو إشارتنا إلى العاقل وغير العاقل أن تكون ضرورة منهجيّة أحوجنا إليها التفصيل.

تتكوّن الطائفة الثانية من متقبّلي الوحي من الأنبياء رغم أنّ محمّدا يحتل بينهم منزلة فريدة سيوضّحها اللاحق من العمل. إذ يشير القرآن إلى أنّ الله قد أوحى إلى إبراهيم وإسحاق ويعقوب[1]، وأوحى إلى نوح[2]، وموسى[3]، وعيسى، وزكريا[4]. وسائر الأنبياء[5]. وستُتَخذ منزلة الموحى الموحى إليه وطبيعته أساسا بنى عليه المفسرون استنتاجات كثيرة تتعلّق بمضمون الوحي من ناحية، وبطريقة نقله من العالم السماوي المقدّس إلى مجال التجربة الدنيويّة ثانيا. وساهم هذان العنصران في تشكيل نظام تتحكّم فيه جملة من القوانين العامّة، ولكن تتفرّد فيه التجارب بناء على طبيعة الموحى إليه، فتتحوّل عمليّة الإيحاء من نشاط غفل، رتيب، متكرّر، واحد، إلى نشاط متعدّد متنوّع، يختلف بعضه عن البعض الآخر، فإن كان متقبّل الوحي من غير المصطفين للنبوّة بلغه الوحي بواسطة تقنية خاصّة، وإن كانوا من الأنبياء بلغهم بأخرى.

وقد راعى المفسرون ما حظي به الإيحاء إلى محمّد من خصوصيّة وهي خصوصيّات نبّه إليها القرآن، إذ أشار إلى أنّ الوحي يبلغ محمّدا بواسطة ملك رسول يقرأ عليه مضامين الرسالة الإلهيّة، وقد جاء ذلك من خلال قول الله:" قُلْ مَنْ كانَ عَدُوًّا لِجِبرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلى قَلْبِكَ بِإِذْنِ الله"[6]، ومن خلال قوله أيضا" قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ القُدْسِ مِنْ رَبِّكَ بِالحَقِّ لِيُثَبِّتَ الذينَ آمَنُوا"[7]. في حين لا يشير إلى تدخّل أيّ وسيط ملائكيّ في تجارب سائر الأنبياء مع الوحي خلال تنقّل الرسالة بين الفضاءين العلويّ والسفليّ.

وأدرج التفسير هذه المعطيات القرآنيّة التي خصّت الوحي إلى محمّد داخل بنية النظام التي استنتجها المفسرون، والتي تتأسسّ على الربط بين الموحى إليه من ناحية وبين تقنية بلوغه الوحي من ناحية أخرى.

اتّصلت عمليّة الوحي في جميع هذه الحالات بأصناف متعدّدة من المخلوقات واتصلت

---

[1]- النساء 136/4.

[2]- هود 36/11.

[3]- الأعراف 117/7.

[4]- مريم 11/19.

[5]- الزمر 65/39.

[6]- البقرة 97/2.

[7]- النحل 102/16.

بتجارب دينيّة مختلفة توّج بعضها بكتب مقدّسة في حين لم يفض بعضها الآخر إلى هذه النتيجة. ولكنّه التزم في جميع هذه الحالات بقاعدة هامّة نبّه إليها نصر حامد أبو زيد في مصنّفه " مفهوم النصّ"، وتتمثّل في ضرورة تباين المنزلة الوجوديّة بين الموحي والموحى إليه، ففي جلّ الحالات تعتبر عمليّة الوحي نشاطا يتفرّد به الخالق، وهو يتّخذ دوما اتجاها عموديّا يؤكّد العلاقة العموديّة بين الخالق والمخلوق. إنّ الله بوصفه خالقا وبوصفه ربّا عالما هو مصدر الوحي[1]. أمّا متلقّي الوحي فهو على اختلافه مخلوق في جميع الحالات. ونحن نعمد إلى استعمال عبارة مخلوق باعتبارها تدقيقا لصيغة وجوديّة لا يمكن فهمها إلا بتقدير اختلافها الجوهريّ والمبدئيّ عن وضعيّة الخالق باعتباره مستوعبا للوجود في أقصاه.

على أنّ هذا الاختلاف الذي يفرض نفسه بقوّة في القرآن بين المرجع الموحي والمتلقّي الموحى إليه فضلا عن مبدأ سيطرة الله على فعل الإيحاء بوصفه نشاطا إلهيّا يرتبك بما ورد في الآية112 من سورة الأنعام. إذ تشير الآية إلى أنّ بعض شياطين الجنّ يوحي إلى بعض شياطين الإنس زخرف القول[2]. وتعتبر هذه الحالة الاستثناء الذي تحاول القاعدة أن تقصيه لأنّه يربكها ويهدّد سلطتها بالأفول والهشاشة[3]. إذ يبدو الوحي في هذا السياق نشاطا شيطانيّا يضطلع به المخلوق ولا يختصّ به الخالق، يصدر من شياطين وتتلقّاه الشياطين. ومن ثمّ يعصف هذا الضرب من الوحي بجميع خصائصه الآنفة الذكر، أي من حيث هو نشاط ربّانيّ بامتياز نسبه الله في جلّ الأحيان إلى نفسه، ومن حيث تنقّله في اتجاه عموديّ من الخالق إلى عموم المخلوقين. ويبدو أنّ القرآن الذي نسب هذه الظاهرة إلى الوحي سيطلق عليها صفة الوسوسة في طور لاحق منه فيفصله عن عموم الوحي.

4 . تقنيات نقل الرسالة في التفسير:

يرد فعل الإيحاء في جلّ الآيات القرآنيّة مطلقا، لا يحدّد طريقة نقل العلم الإلهيّ السماويّ إلى الأرض، ولا يفسّر آليات اتصال الغائب بالشاهد. وقد تولّى تفسير القرآن هذه

---

[1]- إنّ جلّ الآيات القرآنيّة التي ورد فيها ذكر الوحي تقرن هذا النشاط بالذات الإلهيّة إذ تتكرّر عبارة "أوحى ربّك" أو ما ناظرها في آيات كثيرة، ممّا يقرن عمليّة الوحي بالذات الإلهيّة، من أمثلة ذلك:إبراهيم13/14، النحل68/16، الإسراء39/17، الأنفال 12/8، سبأ50/34.

[2]- " وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّا شَياطِينَ الإِنْسِ و الجِنِّ يوحي بَعْضُهُمْ إلى بَعْضٍ زُخْرُفَ القَوْلِ غُرورًا ولَوْ شاءَ رَبُّكَ ما فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وما يَفْتَرونَ" الأنعام112/6.

[3]- تبرز حالة الوحي الشيطانيّ في قول الله أيضا"وإِنَّ الشَياطينَ لَيوحُونَ إلَى أَوْلِيائِهِمْ" الأنعام121/6.

المهمّة، ففصّل عمليّة الوحي وجعلها أصنافا لا يعسر على المطّلع على تأويل الآيات التي تضمّنت لفظ الوحي التنبّه إليها. فقد قال الطبري في تأويل الآية المتعلّقة بإيحاء الله للنحل[1] أنّ الله: " ألهمها إلهاما"، وقال أيضا "قذف في أنفسها"[2]. ويقوم الوحي في هذه الوضعيّة على عرفان داخليّ أطلق عليه التفسير تسمية الإلهام. ويقوم هذا العرفان على مبدإ أساسيّ يتمثّل في أنّ الموحى إليه يعرف معرفة يقينيّة لا حدسيّة أنّ مصدر علمه هو الله، أي أنّه متأتّ من ذات متعالية مقدّسة، وأنّه مدفوع دفعا نابعا من ذاته ومتطابقا تطابقا كلّيا مع الإرادة الإلهيّة إلى تطبيق ذلك الأمر. فهو إذن وحي لا يحتاج إلى تدخّل ملك يؤمّن عمليّة نقل الرسالة.

أمّا الصنف الثاني من أصناف الوحي فيصل الله بجلّ الأنبياء. ويتّخذ الوحي عند الطبري في هذا المقام صبغة القول الذي يسمع بواسطة الجارحة، لا بواسطة العرفان المستبطن، فيظهر الصوت ولا تظهر صورة الربّ الموحي. ويتّخذ الوحي في هذه السياقات معنى القول والإعلام. ولا يشير الطبري وهو يفسّر عمليّة الوحي إلى الأنبياء إلى آليات نقل هذا القول، ولا يشير إلى وجود وسيط ملائكيّ يضطلع بهذه المهمّة. مما يجعل اتصال الله بالأنبياء بواسطة الصوت دون الصورة إمكانا قائما بذاته لا تقوم عليه الحجج من داخل القرآن. فقد أشار الطبري في تفسير الآية27 من سورة المؤمنون " فَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اصْنَعْ الفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا"، إلى أنّ المقصود "فقلنا له حين استنصرنا على كفرة قومه اصنع الفلك وهي السفينة "[3].

ويعتبر الطبري أنّ الوحي إلى الرسول محمّد لم يتحقّق إلاّ بواسطة الملك جبريل. فقد اضطلع هذا الملاك بوظيفة إعلام الرسول برسالات ربّه. واختصّ بهذا الأمر، وكان القناة الوحيدة التي مكّنت الربّ من التواصل مع الرسول محمّد ومع محيطه الاجتماعيّ عموما[4]. لذلك يشكّل الوحي المحمّديّ استثناء من هذه الناحية. إذ لا يشير الطبري إلى أنّ التواصل بين بقيّة الأنبياء والربّ قد ارتهن بملك من الملائكة. ولا يحمل الوحي إليهم إلاّ معنى القول دون توضيح كيفيّة هذا القول. في حين أنّ الوحي إلى محمّد يمرّ حتما عبر قناة ملائكيّة تمثّلت في شخصيّة جبريل[5]. وقد بنى الطبري هذا الارتهان والتشارط الذي يؤسّس تفرّد تجربة الوحي

---

[1]- النحل16/68.

[2]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج7 ، ص 612.

[3] -المصدر نفسه، مج 9، ص 10.

[4]- المصدر نفسه، مج 1، ص ص 480- 479.

[5]- تعرّض الطبري إلى هذه المسألة في غضون تعريف ظاهرة الوحي قال :" وأصل الإيحاء إلقاء الموحى إليه وذلك قد يكون بكتابة وإشارة و إيماء وبإلهام ورسالة ،كما قال جلّ ثناؤه: وأوحى ربّك إلى النحل، بمعنى ألقى إليها ذلك

المحمّدي دون سائر التجارب المذكورة في القرآن انطلاقا من بعض إشارات النصّ القرآنيّ ذاته. ذلك أنّ القرآن يماثل بين الوحي إلى محمّد والوحي إلى بقيّة الأنبياء مثل إبراهيم وإسحاق ويعقوب، نظرا إلى خضوع جميع هذه التجارب لبنية واحدة مشتركة تتكوّن من قطب فاعل يصوغ مضمون الوحي وقطب متلقّ يستقبله، إضافة إلى أنّ كلّ وحي موجّه إلى الأنبياء حسب القرآن هو إعلام بمعرفة مقدّسة. وتمرّ هذه المعرفة في صيرورة انتقالها من محضنها المتعالي إلى مجال الخبرة البشريّة بمرحلة الانكشاف فمرحلة الإدراك. غير أنّ هذا التعميم لم يفوّت على تجربة الوحي المحمّدي فرادته وتميّزه عن سائر التجارب رغم انضوائه ضمن قواعده العامّة. فالوحي المحمّديّ حسب النصّ القرآنيّ تنزيل سماويّ وصل إلى الناس عبر وسيطين الأوّل هو الملك والوسيط الثاني هو محمّد البشر[1]، في حين لا تشير النصوص القرآنيّة إلى تدخّل الملك جبريل أو غيره من الملائكة في عمليّة الإيحاء إلى بقيّة الأنبياء. والوحي لا يكاد يفارق في هذه الحالات معناه اللغويّ الأوّل أي الإعلام.

يتمّ التواصل في التجربة المحمّديّة بين الربّ المتعالي والنبيّ البشري من خلال الوحي الذي ينزل به الملك جبريل[2]، ويتطابق الوحي في هذا السياق المخصوص مع النصّ الموحى أي القرآن[3]. ويتجلّى جبريل لمحمّد صورة وصوتا أي وجودا تامّا وحضورا كاملا يخترق قوانين العالم الماديّ[4]. كما أنّ هذه البنية التي يتحقّق فيها التواصل عن طريق وسيط ماورائيّ أمر ممكن

فألهمها، وكما قال: وإذ أوحيت إلى الحواريين، بمعنى ألقيت إليهم علم ذلك إلهاما،وكما قال االراجز: أوحى لها القرار فاستقرّت

بمعنى ألقى إليها ذلك أمرا، وكما قال جلّ ثناؤه: فأوحى إليهم أن سبّحوا بكرة وعشيّا، بمعنى فألقى ذلك إليهم إيماء، والأصل فيه ما وصفت من إلقاء ذلك إليه،وقد يكون إلقاؤه ذلك إليهم إيماء أو ويكون بكتاب، ومن ذلك قوله وإنّ الشياطين ليوحون إلى أوليائهم، يقولون إليهم ذلك وسوسة، وقوله: وأوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ، ألقي إلي بمجيء جبريل عليه السلام به إليّ من الله عزّ وجلّ". الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج3، ص ص 265-266.

1- " قُلْ مَنْ كانَ عَدوًّا لِجبْريلَ فإنَّهُ نزَّلَهُ عَلى قلْبِكَ بِإذْنِ الله مُصَدِّقًا لِما بَيْنَ يَدَيْهِ وهُدًى وبُشرَى لِلْمُؤْمِنينَ" البقرة2/97.

2- هشام جعيط، *الوحي والقرآن والنبوة*، ص56 وص 63.

3- يقول الطبري على سبيل المثال في تأويل قوله:" قُلْ إنّمَا أُنْذِرُكُمْ بالوَحْيِ" "أي بهذا القرآن" فالقرآن والوحي إذن متطابقان من وجهة نظر المفسّر، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 9، ص32.

4- جاء في تفسير الطبري أنّ النبيّ قال:" رأيت جبريل عند سدرة المنتهى له ستّ مائة جناح ينفض من ريشه التهاويل الدرّ والياقوت" ، *جامع البيان في تأويل القرآن*، ص511، مج11.

ثقافيًا ومقبول في المجتمع الذي أنتج فيه الإسلام. فقد عرف هذا المجتمع تجربة الشعر وتجربة الكهانة، قبل أن يعرف تجربة الوحي المقدّس، وكلا التجربتين يتطلّب تدخّل عناصر ما ورائيّة من الشياطين في حالة الشعر ومن الجنّ في حالة الكهانة تربط الانسان بمصادر المعرفة العلويّة[1]. غير أنّ نقل الرسالة عبر قناة ملائكيّة ممثلة في شخصية جبريل يظلّ الضامن الأساسي لتميز الوحي المحمّدي عن الإلهام وعن الشعر[2].

وإذا ما جمعنا هذه الأصناف الثلاثة من الوحي(الإلهام، القول، الوحي عن طريق رسول) التي أشار إليها التفسير ولم ينبّه إليها القرآن وجدناها تتناسب مع الطرق الثلاثة الوحيدة والممكنة التي يمكن أن يتحقّق من خلالها التواصل بين السماويّ والأرضيّ والتي ضبطها القرآن في الآية 15من سورة الشورى إذ قال:" وَمَا كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ إلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلُ رَسولاً فَيوحِي بِإذْنِهِ ما يَشاءُ إنَهُ عَليٌّ حَكيمٌ". تشير الآية إلى أنّ التواصل لا يكون إلاّ وحيا أو من وراء حجاب أو أن يرسل الله رسولا ينقل الرسالة من خلاله وبواسطته. وتتناسب هذه الوسائل مع أنواع الوحي التي ذكرناها أنفا والتي حدّدها التفسير بحسب طبيعة متلقيّه وبحسب كيفيّة بلوغه الطرف الموحى إليه. إذ أوحى الله إلى عباده من غير الأنبياء بواسطة قذف المعرفة في القلب أو الإلهام. وأوحى إلى أنبيائه بواسطة القول والصوت في حين ظلّت الصورة منحجبة لا يطالها الإدراك ولا تبسط عليها الحواس نفوذها. وأوحى إلى محمّد من دون سائر الأنبياء بواسطة الرسول أو الملك جبريل. حينئذ يتناسب كلّ نمط من أنماط الوحي مع تقنية مخصوصة من تقنيات نقله. ويساهم أفق تقبّل الوحي في تحديد تقنية بلوغه. إنّه وحي محض أو عرفان داخليّ كذاك الذي عرفه النحل أو الأرض أو مريم أو أمّ موسى أو الحواريون. وهو قول من وراء حجاب كمثل ما شهده موسى كليم الله، أو ما لقيه نوح إذ أمر بصنع الفلك، أو ما علمه يوسف إذ عرفه الله بما في خلد إخوته، أو لوط وإسحاق ويعقوب إذ أعلمهم ربّهم بضرورة فعل الخيرات وإيتاء الزكاة[3]. وهو وحي بواسطة الرسول جبريل إلى النبيّ محمّد، فجبريل هو الذي يقول الرسالة حتّى يتيح للربّ إمكان الصمت دون إحراج للضمير الديني[4].

---

[1]- العادل خضر، *الأدب عند العرب*، منشورات كلية الآداب بمنوبة ودار سحر، 2004، ص ص234-242.

[2]- Louis Gardet, *L'Islam, religion et communauté*, p87.

[3]- الأنبياء21/ 73.

[4]- يشير الرازي إلى أنّ الوحي المحمّديّ يمكن أن يكون أيضا بواسطة الإلهام وذلك في مقام شديد الخصوصيّة، وقد أورد هذا الافتراض بمناسبة تفسير الآيتين 8و9 من سورة النجم، ممّا يرجّح إمكانيّة الاستغناء عن الملك جبريل في نقل الوحي، ففي هذا المقام تقارب الرسول وجبريل تقاربا شديدا من حيث المنزلة الوجوديّة ولم يمنع اتحادهما إلاّ

يقترح القرآن ثلاثة أصناف من متقبّلي الوحي: غير الأنبياء، والأنبياء، ومحمّد. ويقترح ثلاثة وسائل لتحقيق وظيفة الإبلاغ والتواصل مع الله: بواسطة الوحي، أو من وراء حجاب، أو بواسطة رسول يوحي بإذنه. وقد استثمر الطبري الذي اضطلع بمهمّة تشقيق أنواع الوحي هذه المعطيات، فانتهى إلى إقامة ضرب من التشارط بين الموحى إليه وتقنية الإيحاء، دون أن يصرّح بهذا التشارط. فقد قال: "وما ينبغي لبشر مِن بني آدم أَن يُكَلّمه رَبُّه إلاّ وحيا يوحِي الله إليه كيف شاء أو إلهاما وإمّا غيره، أو "مِنْ وَراءِ حِجابٍ" يقول: أو يكلّمه بحيث يسمع كلامه ولا يراه كما كلّم موسى نبيّه صلّى الله عليه وسلّم، أو يُرْسِلَ رَسُولا"، يقول: أو يرسل الله من ملائكته رسولا، إمّا جبرائيل وإمّا غيره" فيوحي بإذنه ما يشاء" يعني ما يشاء ربّه أن يوحيه إليه من أمر ونهي وغير ذلك من الرسالة والوحي"[1].

حينئذ ليس للملك من دور إيجابيّ في جميع أصناف الوحي. لذلك فهو لا يختصّ على وجه عامّ بوظيفة نقل الرسالة السماويّة ولكنّه يتعهّد بنقل ضرب مخصوص منه، هو خاصّة الوحي إلى الرسول محمّد. وقد أكّد الطبري في موضع آخر من التفسير عن طريق رواية الأخبار أنّ جبريل هو صاحب الوحي والتنزيل على الرسول محمّد، وذلك بعكس ما ادّعاه اليهود، يقول:" إنّ جبريل كان عند اليهود صاحب عذاب وسطوة، ولم يكن عندهم صاحب وحي .يعني تنزيل من الله على رسله .ولا صاحب رحمة، فأخبرهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فيما سألوه عنه: أنّ جبريل صاحب وحي الله، وصاحب نقمته، وصاحب رحمته، فقالوا ليس بصاحب وحي ولا رحمة، هو لنا عدوّ فأنزل الله عزّ وجلّ إكذابا لهم: "قل" يا محمّد"من كان عدوّا لجبريل فإنّه نزّله على قلبك"، يقول فإنّ جبريل نزّله، يقول: نزّل القرآن، بأمر الله يشدّ به فؤادك، ويربط به على قلبك، يعني بوحينا الذي نزل به جبريل عليك من عند الله"[2].

على أنّ الرازي في "تفسيره الكبير" يدفع بالاستنتاج إلى أقصاه ويقرن وسيلة الوحي بأنواعه المخصوصة فضلا عن أنواع متلقّيه، فلا يقف دون التأليف ولا يتغاضى عن وصل المقدّمات بالنتائج ولا يرهب رهبة الطبري من الخوض في قضايا العقيدة. ويشير في تفسير الآية 51 من سورة

اختلاف حقيقتهما" وأمّا سائر الصفات الممكنة الزوال فزالت عنهما فارتفع النبيّ صلّى الله عليه وسلّم حتّى بلغ الأفق الأعلى من البشريّة وتدلّى جبريل عليه السلام حتّى بلغ الأفق الأدنى من الملكيّة فتقاربا، ولم يبق بينهما إلاّ حقيقتهما" ولذلك يرى الرازي أنّه من المقبول عقديًا بحكم هذا التقارب أن يوحي الله إلى الرسول من غير واسطة جبريل. الرازي، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*، مج14،ج28، ص 248.

[1]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج 11، ص162.

[2]- المصدر نفسه، مج 1، ص 480.

الشورى إلى أنّ الاتصال بالمقدّس لا يتحقّق" إلاّ على أحد ثلاثة أوجه إمّا على الوحي وهو الإلهام والقذف في القلب، أوالمنام كما أوحى الله إلى أمّ موسى وإبراهيم عليه السلام في ذبح ولده(...)، وإمّا على أن يسمعه كلامه من غير واسطة مبلّغ، وهذا أيضا وحي بدليل أنّه تعالى أسمع موسى كلامه من غير واسطة مع أنّه سمّاه وحيا قوله تعالى"فاستمع لما يوحى". وإمّا على أن يرسل إليه رسولا من الملائكة فيبلّغ ذلك الملك ذلك الوحي إلى الرسول البشري، فطريق الحصر أن يقال إنّه لم يسمع عين كلام الله أو يسمعه أمّا الأوّل وهو أنّه وصل إليه الوحي لا بواسطة شخص آخر وما سمع عين كلام الله فهو المراد بقوله" إلاّ وحيا"، وأمّا الثاني وهو أنّه وصل إليه الوحي لا بواسطة شخص آخر ولكنّه سمع عين كلام الله فهو المراد من قوله "أو من وراء حجاب"، وأمّا الثالث وهو أنّه وصل إليه الوحي بواسطة شخص آخر فهو المراد بقوله "أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء". واعلم أنّ كلّ واحد من هذه الأقسام الثلاثة وحي، إلاّ أنّه تعالى خصّص القسم الأوّل باسم الوحي لأنّ ما يقع في القلب على سبيل الإلهام فهو يقع دفعة فكان تخصيص لفظ الوحي به أولى[1]".

إنّ هذا النظام من إنتاج مؤسّسة التفسير، تقيّدت من خلاله دلالة الوحي المطلقة في النصّ القرآنيّ ووجهت معانيه وفق خصائص متقبّلي الرسالة الموحاة[2]. وتدعمّت أركان هذا النظام من خلال وصل حلقات ثلاث : الحلقة الأولى هي تقنية إبلاغ الوحي(الإلهام، الحجاب، الرسول) ،والحلقة الثانية هي طبيعة الوحي(إلهام، قول، قرآن) والحلقة الثالثة هي طبيعة الموحى إليه (مخلوق من غير الأنبياء، مخلوق من الأنبياء، محمّد). وإذا كانت الحلقة الأولى من هذا النظام قرآنيّة فإنّ سائر الحلقات هي من تصنيف المفسرين واجتهادهم. وعموما فإنّ هذا النظام الذي يقنّن أنماط التواصل بين المفارق والدنيويّ يفضي إلى نتيجة وحيدة، وهي أنّ الله لا يمكن أن يُرى. فهذه الطرق تهدف إلى تجنيب البشري الماديّ صدمة الالتقاء بالمطلق. ولكنّ الربّ الذي ينظّم غيابه لا ينفكّ في اللحظة ذاتها يؤكّد حضوره لا من خلال ذاته، بل من خلال بدائل تمنع انكشافه أمام الخبرة البشريّة. على أنّ هذه البدائل بعضها حسيّ مثل الصوت الذي يسمعه الأنبياء لحظة شهود الوحي أو الملك الذي رآه الرسول محمّد رؤية واضحة، وبعضها الآخر ذو طابع روحيّ استبطاني وهو الإلهام أو العرفان الداخليّ.

ومن ثمّ نلاحظ أنّ التفسير الذي اخترع هذا النظام قد أسهم في إنتاج معرفة نفعيّة

---

[1]- الرازي، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*، مج14، ج27، ص160.

[2]- حيدر غيبة، *هكذا تكلّم العقل، المفهوم العقلاني للدين* ، منقحة ومزيدة، دار الطليعة بيروت، ط2، 1999، ص ص 95-98.

تبريريّة تصون النظام التوحيديّ المجرّد من مواجهة العديد من الإحراجات المتعلّقة بتدخّل الله في مسار التاريخ البشري.

يضطلع جبريل بمهمّة نقل الرسالة الربّانيّة في صنف وحيد من أصناف الوحي وهي حالة الوحي بواسطة رسول. فالملائكة ليست مسؤولة عن جميع أشكال الوحي. ومن شأن هذه الملاحظة أنّ تنسّب دور هذه المخلوقات في وصل الخالق بالعالم السفليّ. إذ لا ينكر القرآن ذاته وجود وسائط من أنواع أخرى مندرجة ضمن فعل الإيحاء ولكنّها لا تشترط ضرورة تدخّل الملائكة عموما وجبريل على وجه الخصوص فيها. وقد أرجع التفسير هذه الأصناف إلى الإلهام أو إلى القول المباشر دون فائض في الشرح. إنّ الملاك إذن قناة من قنوات التواصل مع المخلوقات ولكنّه ليس الإمكان الوحيد، وليس نقل الرسالة الربّانيّة بواسطة الملائكة إلاّ مجرّد إمكانيّة من بين إمكانيات أخرى جائزة.

5. إشكاليات تبليغ الوحي في التفسير:

5. 1 تعقّد بنية نقل الوحي:

يشير الطبري بمناسبة تأويله للآية 12من سورة الأنفال[1] إلى تعقد بنية الوحي، أي تعقد نظام نقل الرسالة من السماء إلى الأرض. فقد أشار إلى أنّ الملائكة لا تتلقّى من الله الوحي مباشرة، ولكنّه يبلغها بدورها عن طريق الوحي. فهي إذن مندرجة في وضعيّة الموحى إليه، شأنها في ذلك شأن الأنبياء من البشر. وقد جاء في "جامع البيان"، في سياق عرض ما أوحاه الله إلى الملائكة حتّى تنقله إلى المجاهدين في غزوة بدر فيثبت عزمهم أنّه :" قيل كان ذلك بأن الملك كان يأتي الرجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يقول: سمعت هؤلاء القوم .يعني المشركين. يقولون: والله لئن حملوا علينا لننكشفنّ، فيحدّث المسلمون بعضهم بعضا بذلك، فتقوى أنفسهم. قالوا: وذلك كان وحي الله إلى ملائكته[2]". إنّ الملائكة لا تتواصل مع الله إذن تواصلا مباشرا، ولكن تنتقل إليها الرسالة المقدّسة من الله عبر الوحي. ولا يتعهدّ القرآن ولا التفسير قضيّة انتقال الوحي من الله إلى الوسيط بالوصف ولا بالتعليل، إنّما أنيطت هذه القضيّة بعهدة علم الكلام. ومع ذلك فإنّ الطبري يشير إلى أنّ الله يتواصل مع الملك جبريل الذي يتكفّل في التفسير بمهمّة نقل الوحي عن طريق الكلام. فجبريل هو الذي يتلقّى الوحي من الله مباشرة،

---

[1]- "إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى المَلائِكَةِ أَنِي مَعَكُمْ فَثَبِتوا الذينَ آمَنوا"، الأنفال12/9.

[2]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج6، ص196.

وقد جاء في "جامع البيان" أنّه "إذا أراد الله أن يوحي بالأمر تكلّم بالوحي أخذت السماوات منه رجفة، أو قال رعدة شديدة خوف أمر الله فإذا سمع بذلك أهل السماوات صعقوا وخرّوا لله سجّدا، فيكون أوّل من يرفع رأسه جبرائيل، فيكلّمه الله من وحيه بما أراد، ثمّ يمرّ جبرائيل على الملائكة كلّما مرّ بسماء سأله ملائكتها: ماذا قال ربّنا يا جبرائيل؟ فيقول جبرائيل: قال الحقّ وهو العليّ، قال: فيقولون كلّهم مثل ما قال جبرائيل، فينتهي جبرائيل بالوحي حيث أمره الله"[1]. تمرّ الرسالة المقدّسة من المجال الربّانيّ إلى جبريل المخلوق القريب من حضرة القدس حسب الطبري وروّاته عن طريق الكلام، ولكن النصّ غفل من كلّ ما من شأنه أن يعرّف هذا الكلام أتراه من جنس الكلام البشري أم تراه نمط من التواصل ذو سنن مخصوص. و يحفظ النصّ المذكور أعلاه لجبريل موقعا سلبيّا في عمليّة الوحي، إذ لا يعدو أن يكون مجرّد قناة ناقلة للرسالة دون تدخّل في مضامينها ولا في مواقيتها، وليست له القدرة على الإفصاح عنها ولا إفشائها إلاّ لمن أمره الله بإبلاغهم إيّاها.

وقد أشار الرازي بدوره إلى تنازع بين الخالق والمخلوق في عمليّة الإيحاء، وهو تنازع يفرضه تعقّد بنية نقل الرسالة على بساطتها البادية، إذ تتكوّن من مرسل ووسيط ومرسل إليه. فالله هو مصدر الوحي إلى جبريل. غير أنّ جبريل لا يستطيع نقل مضمون الرسالة إلاّ بفعل الإيحاء ذاته فهو أيضا يمارس نشاط الوحي منه إلى النبيّ[2]. إنّ توسّط جبريل هذه الحلقة يجعله في نفس الوقت قائما على فعل الوحي إلى النبيّ ومتلقّيا له من الله في اللحظة نفسها. فهو إذن يشارك الرب من حيث إرسال مضمون الوحي ويشارك النبيّ في وضعيّة التلقّي، ولكنّه لا يتدخّل مطلقا في مضمون الرسالة ولا في توقيتها.

5. 2 معضلة التعرّف على ملاك الوحي جبريل:

1.2.5 في تفسير الطبري:

أشارت جلّ التفاسير إلى قضيّة تعرّف النبيّ محمّد إلى جبريل. وانشغلت بهذه المسألة نظرا إلى اتصالها بالوحي الذي يعتبر مفهوما مركزيّا في الإسلام، وإن اختلفت المقاربات وزوايا النظر ودرجة جرأة المعالجة. أمّا الطبري فإنّه يتجاوز هذا الإشكال إذ يعتبر أنّ الملك قد عرّف نفسه لمحمّد وكشف له عن هويّته في نفس اللحظة التي خلع فيها على محمّد ثوب النبوّة وعرّفه

[1]- المصدر نفسه، مج10، ص373.

[2] – الرازي، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*، مج8،ج15، ص109.

وضعيّته الجديدة بوصفه نبيّا[1]. وقد تمّ هذا التعارف مرّة واحدة وبصورة نهائيّة، ضاربا صفحا عن أخبار كثيرة تداولتها المصنّفات الدينيّة، ودلّت على ارتياب في هويّة هذا الملك، من بينها قصّة سفور خديجة التي مثّلت رائزا لاختبار حقيقة هذا الكائن الماورائيّ. فاختار الطبري أقصر السبل وأنجعها في إيصاد جميع أبواب التساؤل عن قضيّة نقل الوحي من الله إلى النبيّ.

2.2.5 في تفسير الرازي:

لا يتعامل الرازي مع المسألة بمثل القطعيّة التي تجلّت في تفسير الطبري. إنّما وضعها على محكّ الدرس. وفنّد هذا المفسر بادئ ذي بدء دور خديجة في التعرّف على الملك رغم رواج هذه القصّة: " وذلك لأنّ الشيطان ربّما تستّر عند كشف رأسها أصلا فكان يشتبه بالملائكة فيحصل اللبس والاتهام؟ والجواب الصحيح من وجهين: أحدهما أنّ الله أظهر على يد جبريل معجزة عرفه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بها كما أظهر على يد محمّد معجزات عرفناه بها. وثانيهما أنّ الله تعالى خلق في محمّد صلّى الله عليه وسلّم علما ضروريّا بأنّ جبريل من عند الله ملك لا جنّيّ ولا شيطان، كما أنّ الله تعالى خلق في جبريل علما ضروريّا أنّ المتكلّم معه هو الله تعالى، وأنّ المرسل له هو ربّه لا غيره"[2].

يكشف تصوّر الرازي الخشية من تخلّل الخلق الشيطاني لهذه الحلقات المختلفة في نقل الوحي، لذلك حرص بشتّى الوسائل على تأكيد تماسك هذا النظام وانغلاقه ودائريّته، فدرأ كلّ الثغرات التي يمكن أن يتسلّل منها الشيطان إلى نظام تناقل الوحي في جميع حلقاته. على أنّ تصوّر الرازي يضمّ اعترافا ضمنيّا بقدرة الشيطان على اختراق حلقات تنقّل الوحي، لذلك سعى إلى تحصينها فكان جميعها موصولا دائما بالله. مادام التعرّف على الملك أو تعرّف الملك على الله يتحقّق بواسطة معرفة ربّانية أو بواسطة معجزة. فالله إذن هو الضامن لسلامة نظام الوحي من تسلّل القوى الشيطانيّة إليه. وتلاحُم هذه الحلقات هو الضامن لصفاء

---

[1]- " عن عائشة أنّها قالت: كان أوّل ما ابتدئ به رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من الوحي الرؤيا الصادقة، كانت تجيء مثل فلق الصبح، ثمّ حبّب إليه الخلاء، فكان بغار حراء يتحنّث فيه الليالي ذوات العدد، قبل أن يرجع إلى أهله، ثمّ يرجع إلى أهله فيتزوّد لمثلها، حتّى فجأه الحقّ فأتاه، فقال: يا محمّد أنت رسول الله،قال رسول الله، فجثوت لركبتيّ وأنا قائم، ثمّ رجعت ترجف بوادري، ثمّ دخلت على خديجة، فقلت: زمّلوني، زمّلوني حتّى ذهب عنّي الروع، ثمّ أتاني فقال: يا محمّد أنا جبريل وانت رسول الله، قال: فلقد هممت أن أطرح نفسي من حالق من جبل فتمثّل إليّ حين هممت بذلك،قال: يا محمّد، أنا جبريل وأنت رسول الله، ثمّ قال: اقرأ..." الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج12، ص ص644- 645.

[2]- الرازي، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب* ، مج14، ج28، ص248.

الرسالة وتطابقها تطابقا كلّيا مع القول الإلهي الأوّل، وهو الشاهد على سلامته من التحريف، فتحريف الرسالة بفعل الشيطان هو أقصى ما يهدّد الوحي.

3.5 إشكاليّة منزلة الملك جبريل:

1.3.5 تضخّم المنزلة:

لقد حظي جبريل في تفسير القرآن بمنزلة استثنائيّة، إذ أظهرته نصوصه بوصفه ملكا مشخّصا وهويّة تامّة ومتمايزة عن سائر الملائكة، وقدّمته بوصفه أقرب خلق الله إليه، وأرفعهم شأوا[1]. ويبدو أنّ هذه المنزلة الاستثنائيّة تبرّر في بعض وجوهها بأهميّة عمليّة تنزيل الوحي. فالوحي أو القرآن هو معجزة الإسلام. ولكن يلاحظ المتأمّل في النصّ المنزّل أنّ هذه المنزلة لا تتناسب مع صورة جبريل في القرآن. فرغم أنّ القرآن قد اعتبر أنّ معاداة الملك جبريل من معاداة الله، ورغم إشارته إلى اضطلاعه بمهمّة تنزيل القرآن فإنّه لم يذكر هذا الملاك إلاّ في مناسبتين[2]، ولم يخصّه بالوصف ولم يشر إلى رفعة مقامه مقارنة بسائر الخلق الملكوتي، ولا يوجد في النصّ القرآني أيّ أثر للمراتبيّة ولا للأفضليّة.

غير أنّ لجبريل في تفسير القرآن شأنا عظيما. وقد أدّت هذه المنزلة التي لا يشير إليها القرآن بوضوح إلى تولّد انزلاقات كثيرة في تأويل آي القرآن. فقد اعتبر التفسير أن تسميات وصفات كثيرة من قبيل الروح[3]، والروح القدس[1]، والروح الأمين[2]، و الرسول الكريم[3]، وشديد

---

[1]- جاء في تفسير الرازي، *مفاتيح الغيب و التفسير الكبير*،"إنّه سبحانه وتعالى وصف جبريل عليه السلام بأمور: الأوّل أنّه صاحب الوحي إلى الأنبياء، قال تعالى: "نزل به الروح الأمين على قلبك" ، الثاني: أنه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة في القرآن،"قل من كان عدوّا لجبريل"ولأنّ جبريل صاحب الوحي والعلم، وميكائيل صاحب الأرزاق والأغذية، والعلم الذي هو الغذاء الروحانيّ أشرف من الغذاء الجسمانيّ فوجب أن يكون جبريل عليه السلام أشرف من ميكائيل، الثالث: أنّه جعله تعالى نفسه،" فإنّ الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين "، الرابع سمّاه روح القدس، قال في حقّ عيسى عليه السلام: " إذ أيّدتك بروح القدس", الخامس ينصر أولياء الله ويقهر أعداءه مع ألف من الملائكة مسوّمين، السادس أنّه تعالى مدحه بصفات ستّ في قوله: " إنّه لقول رسول كريم ذي قوّة عند ذي العرش مكين مطاع ثمّ أمين، فرسالته أنّه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى جميع الأنبياء، فجميع الأنبياء والرسل أمته وكرمه على ربّه أنّه جعله واسطة بينه وبين أشرف عباده وهم الأنبياء، وقوّته أنّه رفع مدائن قوم لوط إلى السماء وقلبها، ومكانته عند الله أنّه جعله ثاني نفسه في قوله تعالى:"فإنّ الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين، وكونه مطاعا كونه إمام الملائكة ومقتداهم، وأمّا كونه أمينا فهو قوله : نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين". مج1 ، ج2 ، ص 150.

[2]- التحريم66/ 4، والبقرة2/97-98.

[3]- المعارج70/4، النبأ78/38،القدر 97/4.

القوى[4]، أطلقت في القرآن على الملك جبريل. وتعامل المفسرون عموما والطبري على وجه الخصوص مع جميع هذه التسميات ببداهة شديدة[5]، والحال أنّ هذه التسميات لا يمكن أن تدلّ على الملك جبريل بصورة تلقائيّة، إذ لا توجد في القرآن أيّة إشارة تؤكّد أنّ المعنيّ بهذه التسميات هو مخلوق واحد وهذا المخلوق هو جبريل بالضرورة. كما لا تسمح السياقات القرآنيّة التي وردت فيها هذه التسميات والصفات بمثل هذا الاستنتاج.

لقد جعل المفسّرون من كلّ مخلوق يتمايز بصفة أو بتسمية ويختصّ عن الخلق الملائكيّ المبهم اللاشخصيّ جبريل، والحال أن لا شيء في القرآن يدعو إلى مثل هذا الاتجاه إذ يمكن لعبارات مثل "الروح القدس[6]" أو "شديد القوى[7]" أو " الروح الأمين[8]" أن تنفتح على إمكانيّات تأويليّة لا حدّ لها، لا سيما وأنّ السياق لا يساعد على تخصيص الدلالة خاصّة تلك التي ظهرت فيها عبارة "الروح" تحديدا.

إنّ إجماع المفسرين على تأويل التسميات التي ذكرنا على أنّها تعني الملاك جبريل. وتحويلها إلى مجرّد دوّال متعدّدة لذات واحدة يدلّ على ضغط المتصوّرات الدينيّة الكتابيّة وتأثيرها، إذ يقوم العالم الملائكيّ في متصوّرات أهل الكتاب على قانون التفاضل والتراتب،

---

[1]- البقرة253/2، المائدة 110/5، النحل102/16.

[2]- الشعراء 193/26.

[3]- التكوير 19/81.

[4]- النجم 5/53.

[5]- يفسّر الطبري قول الله"إنّه لقول رسول كريم ذي قوّة عند ذي العرش مكين مطاع ثمّ أمين" بأنّه جبريل مقصيا أيّ إمكان تأويليّ آخر. *جامع البيان في تأويل القرآن*، ، مج12 ، ص ص471-472. ويشير في تفسير الآية 193 من سورة الشعراء "نَزَلَ بِهِ الروحُ الأمينُ"أنّ الروح الأمين هو جبريل وهو يعوّل في ذلك على ما يبدو على ما ورد في الآية 97 من سورة البقرة التي تشير إلى أنّ جبريل هو الملك الذي يهبط بالوحي على قلب محمّد ولكنّ الآية لا تنصّ على أنّ جبريل هو الملك الوحيد الذي يضطلع بهذه الوظيفة، لذلك فإنّه من غير البديهيّ أن يربط المفسّر على نحو مباشر بين عمليّة تنزيل القرآن والملك جبريل، ، فيجعله الروح الأمين. انظر *جامع البيان في تأويل القرآن* ص475- 476 مج9، وقال في تفسير الآية 4 من سورة المعارج"تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة"،"الروح هو جبريل عليه السلام" *جامع البيان في تأويل القرآن* مج 12، ص 226 . وبنفس البداهة عامل الطبري عبارة روح القدس فاعتبر أنها لا يمكن أن تدلّ إلاّ على جبريل، *جامع البيان في تأويل القرآن*مج7، ص 647.

[6]- البقرة، 253/2، وانظر تأويل الطبري لهذه العبارة في ، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 3 ، ص ص2-3.

[7]- النجم 5/53، وانظر تأويل الطبري لهذه العبارة في، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج11، ص505.

[8]- ، الشعراء193/26، وانظر تأويل الطبري لهذه العبارة في، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج9 ، ص475

وتحيط بالربّ يهوه طائفة من المخلوقات الملائكيّة من بينها ومن أهمّها الملك ميكائيل[1]، لذلك نزّل المفسّرون جبريل منزلة استثنائيّة حتّى يكون لهم ما به يناظرون اليهود. ويكون لجبريل ما كان لميكائيل من منزلة وحظوة عندهم.

كما أنّ التسميات المتركّبة من الروح وبعض الصفات الأخرى تعود أساسا إلى التقاليد المسيحيّة التي ابتدعت مفهوم "روح القدس"، وقد استثمر المفسرون ورود هذا اللفظ في القرآن ليوطّدوا المنزلة الخاصّة التي يتّسم بها الملك جبريل عن غيره من الملائكة، إذ تشير عبارة الروح القدس إلى أنّ الملك جبريل منبثق عن الذات الإلهيّة، فإذا كان الله هو القدس كان روح القدس انبثاقا عنه وجزءا منه[2]. إنّ جبريل هو روح الله فهو منفصل عنه متفرّع منه متطابق معه ضرورة بحكم هذه العلاقة في بعض الوجوه. وبذلك يصبح جبريل الذي تحوّل إلى قبس من روح الله ندّا يعارض به المسلمون الملك ميكائيل عند اليهود إذ تدلّ كلمة ميكائيل في أصل اللغة العبريّة على شبيه الله"[3]، بل يصبح جبريل روح الله وجزءا منه لا مجرّد شبيه به[4].

2.3.5 دواعي تضخيم صورة جبريل:

لقد أراد المفسّرون لجبريل منزلة مخصوصة لم يسمح بها النصّ القرآنيّ تناظر منزلة الملك ميكائيل عند اليهود[5]، فصنعوها وأحكموا الصنعة، ثمّ أسقطوها في تأويلهم للنصّ المقدّس، وذلك عن طريق تقييد الدلالة المطلقة. ونحتوا لجبريل صورة تناظر صورة الملك ميكائيل عند اليهود[6]. تتجلّى عمليّة تضخيم منزلة الملك جبريل وتنصيبه بديلا مشروعا لملاك

1- article « anges », dans *Vocabulaire de théologie Biblique*. Editions du Cerfs, Paris, 1964 pp44-48.

2- Denise Masson, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, p241.

3- joseph ponthot , « L'angélologie dans l'Apocalypse Johannique » , dans *Anges et Démons* » p307

4- يتجلّى إعلاء منزلة جبريل في تفسير الطبري مقابل الحط من شأن الملك ميكال من خلال محاولة المفسّر نقل نقل دلالة هذه الأسماء من العبريّة إلى العربيّة فقد جاء في جامع البيان أنّ " جبريل اسمه عبد الله وميكائيل اسمه عبيد الله" ، الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج1ص482. وللتصغير دلالته في هذا المقام.

5- Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, p 134.

6- « comme Le décèle son nom Michael, il est le doublet, l'image de Dieu. C'est un être d'un ordre exceptionnel, infiniment supérieur aux autres Anges et aux saints. Il se révèle au monde par les théophanies comme une lueur, comme un reflet de visage divin ». Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, p 135.

اليهود ميكائيل في نصّ هامّ لا تخفى مظاهر تأخّره التاريخيّ عن لحظة هبوط الوحي رغم ادعائه استباقها. إنه نصّ أورده الطبري وبيّن فيه تغيّر وظيفة الملك جبريل بتغيّر المحضن الديني الذي وجد فيه. وتغيّر الوظيفة يشير إلى تغيّر هويّة الملك ذاتها، ما دامت هذه المخلوقات تستمدّ معنى وجودها من الأدوار التي تضطلع بها في عالم الاعتقاد. فقد جاء في "جامع البيان" أنّ اليهود علّلوا في إطار سجال دينيّ مع عمر بن الخطاب ردّهم دعوة محمّد باقتران نبوّته بالملك جبريل، إذ يعدّ جبريل عدوّا لهم ليس لهم أن يهادنوه. قالوا يجادلون عمر:"إنّ لنا عدوّا من الملائكة وسلما من الملائكة، وإنّه قرن به (محمّد) عدوّنا من الملائكة، قال: قلت: ومن عدوّكم؟ ومن سلمكم؟ قالوا: عدوّنا جبريل وسلمنا ميكائيل، قال: قلت، وفيم عاديتم جبريل؟ وفيم سالمتم ميكائيل؟ قالوا: إنّ جبريل ملك الفضاضة والغلظة والإعسار والتشديد والعذاب ونحو هذا، و إنّ ميكائيل ملك الرأفة والرحمة والتخفيف ونحو هذا، قال: قلت : وما منزلتهما من ربّهما؟ قالوا:أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره[1]".

ليس لجبريل عند اليهود من المنزلة ما لميكائيل، فهو عدوّ لا يظهر لهم إلاّ ليُظهر سخط الله عليهم، أمّا عند المسلمين فهو" صاحب وحي الله إلى أنبيائه، وصاحب رحمته"[2]. والملاحظ أنّ هذا التحوّل في وظيفة الملك جبريل من المحضن اليهوديّ إلى المحضن الإسلاميّ مندرج في صميم الإعلاء من منزلة جبريل، ومندرج في صميم تنازع المشروعيّة الدينيّة بين الديانتين، ومندرج ضمن مخطّط التمايز عن المحضن اليهوديّ. يكشف هذا النصّ عن ثبات الشخصيّات وثبات الوظائف ولكنّه يكشف عن تبادل في المواقع، فقد تخلّص جبريل في الإسلام من صورة ملك العذاب المرعب، واتخذ صورة ملاك الرحمة بما أنّه ينزل على قلب محمّد بالوحي المقدّس. وفي الوحي عين الرحمة. وبهذا يستبدل المفسّر صورة الملك القاتمة بصورة خيّرة تؤهّله ليفرض نفسه بقوّة في عالم الإيمان، ليكون ندّا ونظيرا لملك اليهود الأعلى ميكائيل. و قد أدرج الطبري هذا الخبر بمناسبة الآية 97 من سورة البقرة، والتي تلزم كلّ المسلمين بالإيمان بجبريل وبجميع الملائكة إيمانهم بميكائيل[3]. وإذا كان الطبري لم يصدع بأفضليّة جبريل على ميكائيل واكتفى بشرعنة وجوده وتبويئه منزلة تضارع منزلة ميكائيل، فإنّ الرازي قد انتهى إلى تأكيد أفضليّة ملاك المسلمين جبريل على ملاك اليهود فقد قال بمناسبة تفسيره الآية المشار إليها أعلاه:"

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج1، ص478.

[2]- المصدر نفسه، مج 1، ص480.

[3]-" مَنْ كانَ عَدُوّا لله ومَلائِكَتِهِ ورُسُلِهِ وجِبريلَ ومِيكالَ فإنَّ الله عَدوٌ للكافرينَ"، البقرة2/98.

يجب أن يكون جبريل عليه السلام أفضل من ميكائيل لوجوه، أحدها أنّه تعالى قدّم جبريل عليه السلام في الذكر، وتقديم المفضول على الفاضل في الذكر مستقبح عرفا، فوجب أن يكون مستقبحا شرعا لقوله عليه السلام:" ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن". وثانيها: أنّ جبريل عليه السلام ينزّل بالقرآن والوحي والعلم وهو مادّة بقاء الأرواح. وميكائيل ينزل بالخصب والأمطار وهي مادّة بقاء الأبدان، ولمّا كان العلم أشرف من الأغذية وجب أن يكون جبريل أفضل من ميكائيل. وثالثها: قوله تعالى في صفة جبريل "مطاع ثمّ أمين" ذكره بوصفه المطاع على الإطلاق، وظاهره يقتضي كونه مطاعا بالنسبة إلى ميكائيل، فوجب أن يكون أفضل منه"[1]. والواضح أنّ هذا الاستنتاج لا يستمدّ أساسه من النصّ القرآنيّ إنّما تصله به علاقات هشّة وضعيفة، وهو ما يبيّن أنّ منزلة جبريل بوصفه ملكا استثنائيّا من إنتاج مؤسّسة التفسير، وهي مندرجة في إطار الجدل الدينيّ والعقديّ مع اليهود.

6 . الوحي في اليهوديّة ومنزلة الملك منه:

1.6 معنى الوحي:

يشير صاحب مقال "وحي" في دائرة المعارف الكونيّة إلى أنّ المقاربات المعاصرة قد سعت إلى تجديد مفهوم الوحي انطلاقا من إعادة قراءة نصوص العهد القديم. فالوحي ليس مجرّد الإعلام بحقيقة ما من حقائق الكون عن طريق شخصيّة يلهمها الله بذلك. وهو ليس مجرّد رسالة تفصح عن مضمونها بواسطة علامات، وهو ليس بالضرورة قولا أو خطابا[2]. ليس الوحي إذن مجرّد أقوال تنشر عن طريق وسيط، ولكنّها قبل كلّ هذا " عمل ربّانيّ" لا يندرج ضمنه القول فحسب، إنّما توجد أحداث أخرى تجلي عمليّة الوحي تلك مثل مرور الربّ بشعبه أو ظهوره لهم[3]. وأضاف أنّ كلمة وحي تعبّر في أصل اللغة العبريّة عن معنى الكشف عمّا هو مخفيّ. إنّه عمليّة إظهار لما كان في وضعيّته البدئيّة منغلقا على نفسه. تشير اليهوديّة إلى عمليّة كشف الحضور / الوجود وإظهاره بواسطة لفظ "وحي". لذلك فإنّ الوحي عندها ليس التسليم بوجود الرب ـ ولكنّه إخراج الربّ من ذاته المحجوبة إلى العالم. على أنّ انكشاف الله في الكون ومفارقته انحجابه الأصيل لا تتولّد عنه حالة من الاغتراب، لأنّ الربّ قد شاء أن يسمع وأن يرى وأن

[1]- الرازي، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*، مج2، ج3، ص ص180 -181.

B-D.D, Article « REVELATION » dans *EU*, Vol 14, pp194-195. -[2]

Ibid, p 195.-[3]

يعرف، أو هو الذي أراد أن يلتقي شعبا يمكنه أن يحتفي به، غير أنّ هذا اللقاء يمكن أن يتجلّى في صور مختلفة دون تفقير الله.

وبناء على هذا المعنى الذي أشار إليه صاحب المقال فإنّ تجلّي الربّ يهوه لشعبه في صورة سحاب وفي صورة نار وفي صورة ريح وفي صورة زلزال يعدّ وحيا. ومن ثمّ يتخّذ مفهوم الوحي عند اليهود دلالات واسعة لا تقتصر على معنى الإعلام بواسطة القول خصوصا مثلما هو الشأن في القرآن.

لا تعتبر كلمة وحي إذن ترجمة دقيقة لكلمة Révélation، لأنّ الوحي مرتبط في اللغة العربيّة بمعنى الإعلام سواء أتمّ الإعلام بواسطة القول أم بدونه. أمّا في اللغة العبريّة وفي ضوء استقراء العهد القديم فإنّ هذه المفردة تدلّ على معنى الظهور والانكشاف والتجلّي مطلقا بواسطة القول أو بواسطة التجلّي في صور من الطبيعة[1]، لذلك كانت دلالة الوحي في نصوص العهد القديم أوسع من معنى الوحي القرآنيّ، إذ يمثّل مختلف التجلّيات التي يمكن أن تعبّر عن التقاء الربّ المقدّس بشعبه المختار، والتي تؤكّد فاعليّة يهوه وتحكّمه في مسار تاريخ هذا الشعب[2]. لا تعنينا في هذا المقام جميع تجلّيات الربّ يهوه لشعبه، ولا يعنينا إلاّ النظر في طريقة نقله وصاياه وشريعته وتعاليمه إلى بني إسرائيل، أي طريقة نقل الأقوال التي تحوّلت في طور لاحق إلى نصوص، بما أنّ القول أيضا معنى من معاني الانكشاف في المحضن العبري يتجلّى الربّ من خلاله، لأنّ هذا النظر من شأنه أن يسهم في إضاءة جوانب من وظيفة نقل الوحي التي اضطلع بها الملاك في القرآن وفي التفسير.

2.6 أنواع الاتصال بين الإلهي والبشري في العهد القديم:

يشير العهد القديم إلى أنّ الربّ يهوه اتّصل بمختاريه من خلال ثلاثة وسائل: هي الأحلام والعرافة والأنبياء، وقد وردت هذه الإشارة لمّا طلب شاول من ربّه أن يبدّد حيرته "فَسَأَلَ الرَبَّ ماذا يَفْعَلُ، فَلَمْ يُجِبْهُ الرَبُّ لا بِالأحْلامِ ولا بِالعِرافَةِ ولا بِالأنْبِياءِ"[3]. ولمّا ظهر له روح صموئيل قال:"أَنَا فِي ضِيقٍ شَدِيدٍ لأَنَّ الفِلِسْطينيِّينَ يُحارِبونَنِي والله أَهْمَلَنِي ومَا عادَ يُجيبُنِي لا بِالأنْبياءِ ولا بِالأحْلامِ، فَدَعَوْتُكَ لتُخْبِرني بِما أَفْعَلُ"[4]. حينئذ نلاحظ بدءا أنّ الربّ قد اتخذ أجهزة متنوّعة ووسائط مختلفة تجعله حاضرا بكفاءة عالية دون أن يحتاج إلى الظهور المادي. ونلاحظ أيضا

---

[1]- الخروج19/9-25.

[2]- Geffré Claude, Révélations et révélations , dans Encyclopédie des religions éditions Bayard, 1997, Tome II (thème), pp1415-1424.

[3]- صموئيل الأوّل6/28.

[4]- صموئيل الأوّل15/28.

أنّ الملائكة في العهد القديم لا تمثّل وسيطا مركزيّا لنقل أقوال الربّ إلى شعبه وإن كنّا سنقف في ما يلي من البحث على بعض الحالات القليلة التي يضطلع فيها الملك بمهمّة نقل الرسالة إلى الأنبياء أو غيرهم. غير أنّ الآيات المذكورة أعلاه لا تستوفي جميع قنوات تواصل الربّ يهوه مع شعبه.

انتهى بنا استقراء العهد القديم إلى تبيّن ستّ وسائل نقل بواسطتها الربّ أقواله إلى شعبه:

. تتمثّل الطريقة الأولى في اتّصال الربّ مباشرة بالأنبياء، فقد كلّم الربّ موسى[1] وأبرام[2] وإرميا[3] وإيليا[4] وشمعيا[5] وسليمان[6] وصموئيل[7] وجدعون[8] ويشوع[9] ويونان[10] وأيّوب[11] بدون وسائط، بل إنّه كلّم غير الأنبياء مباشرة مثل هارون ومريم[12]. إنّه يحاورهم، ويصغي إليهم، ويجيب، ويسأل دون حاجة إلى وسيط ولا إلا سنن غير السنن اللغوي.

نقل الربّ رسالاته إلى أنبيائه في مقامات أخرى بواسطة الرؤيا مستعيضا بذاك عن الخطاب المباشر. ونظفر بهذه التقنية التي تضطلع بمهمّة وصل عالم الربّ بعالم البشر في سفر ميخا[13] وفي سفر حبقوق[14] وفي سفر ناحوم [15] وفي سفر إشعيا[16] وفي سفر صموئيل الأوّل[17] وفي

1- التثنية 22/5.العدد 34-35.اللاويين 1/15.

2- التكوين12/1-3.

3- إرميا 47-48-49-50...

4- الملوك الثاني 15/1.

5- الملوك الأول 21/12-24.

6- الملوك الأول 11/11- 13.

7- صموئيل الأوّل16/1-3

8- القضاة7 /2-4.

9- يشوع 10/7-15.

10- يونان 1/1-2.

11- أيّوب 40-42.

12- العدد12/ 6-8.

13- ميخا 1/1.

14- حبقوق 1/1.

15- ناحوم 1/1-2.

16- إشعيا 1/1-18.

17- صموئيل الأوّل 1/3-21.

سفر دانيال[1] وفي سفر زكريّا[2]. كما خاطب سليمانَ في الحلم ليلا إذ طلب منه الحكمة في سفر الملوك الأول[3]. توسّل الربّ بالرؤيا حينئذ ليتواصل مع شعبه وليبلّغ أقواله إلى الأنبياء وإلى غير الأنبياء فتحوّلت الرؤيا إلى غشاء شفّاف يحجب الربّ عن الإدراك الواعي الذي يسيطر عليه العقل سيطرة كلّية. فها إنه لا يظهر لهؤلاء الأنبياء عيانا، ولا يتكلّم مع مختاريه إلاّ في الحلم وبواسطة الحلم. إنّ انتقال تخاطب الربّ من المباشرة إلى التوسّل بتقنية الرؤيا يعني تحوّل الربّ يهوه من مجال الإدراك العقلي الممكن والذي يسمح به ظهوره المباشر إلى مجال آخر ينفلت عن نفوذ العقل، ويخرج عن سلطان الحواس. فاستعمال تقنية التخاطب مع الله في الحلم تعني تحوّل الربّ من حقيقة مفهومة متاحة للخبرة البشريّة إلى حقيقة من نوع آخر لا تظهر للعقل. ويبدو أنّ الرؤيا تعدّ من أوّل الخطوات التي مهّدت لتعالي ربّ بني إسرائيل ومن أهّمها، إذ تفصل الإله عن البشر وتمنع المباشرة.

على أنّ تبليغ الربّ أقواله للأنبياء بواسطة الرؤيا ينقسم إلى قسمين: لا يحتاج القسم الأوّل من هذه الرؤى إلى تفسير نظرا إلى وضوحه. فهو في هذه الحالة خطاب يفضي بدلالاته إفضاء تلقائيّا. أمّا بعضها الآخر فيبدو مستغلقا على فهم صاحب الرؤيا، لذلك يحتاج هذا القسم من هذه الأحلام إلى تدخّل وسيط يشرح الرؤيا ويوضّح دلالاتها. وقد اضطلع ملاك الربّ بهذه المهمّة. من أمثلة هذه الوضعيّة الثانية التي يتدخّل فيها وسيط ملائكيّ يشرح الرؤيا لمتلقّيها نسوق مثالين: أمّا المثال الأوّل فمن سفر زكريّا[4] وأمّا المثال الثاني فمن سفر دانيال[5].

يذكر سفر زكريّا أنّ هذا النبيّ رأى رؤيا، فما فهمها إلى أن تجلّى له ملاك الربّ فشرحها[6]. فشرحها[6]. ويتحوّل الملك في هذا الإصحاح وما يليه إلى الترجمان الذي يفصح عن المقصد الإلهيّ، لأنّ هذا المعنى يصعب على الفهم البشري. فهو يحتاج ضرورة إلى وسيط يجليه، وتحفظ هذه الأيات المسافة التي تبرز اختلاف الملك عن الربّ واختلاف قول الملك عن قول الرب. فملاك الربّ لا يعدو أن يكون ناقلا أمينا لما لقّنه إياه ربّه. ولعلّ هذا الظهور يدلّ على بداية تشكّل بنية وسائطيّة يحتلّ منها الملك قطب الرحى، إذ يجمع بين العالمين الضديدين

---

[1]- دانيال 8/15-17.

[2]- زكريّا4/1-7.

[3]- الملوك الأول3/5-6.

[4]- زكريّا4 /1-7، 11-14،5/1-4،6/1-8.

[5]- دانيال 8/15-17، 9/20-23.

[6]- زكريّا 4/1-7.

الأرض والسماء. ولا شكّ في أنّ تشكّل هذه البنية الوسائطيّة وحضورها، وإن في حالات قليلة ومخصوصة، إنّما يدلّ على ارتقاء الربّ المقدّس في درجات التعالي وتسنّمه مراتب أرفع من التجريد[1].

يتمثّل النموذج الثاني من نماذج الرؤيا التي تقتضى تدخّل الملائكة لإجلاء دلالتها في رؤيا دانيال الذي رأى في الحلم الكبش والتيس واستعصى عليه تأويل دلالتهما[2]. ويتكرّر حضور جبريل في نفس السفر ليفسّر له معنى رؤاه ومعنى اصطفائه للنبوّة. فجبريل في هذا السفر هو الملاك الذي اختصّ من دون سائر الملائكة بوظيفة تفسير الرؤى.

يؤكّد سفر دانيال تشكّل نظام وسائطيّ جنينيّ. وهو نظام معقّد إذ يتكوّن من إطار عامّ هو الرؤيا التي تحقّق مهمّة إبلاغ المقصد الإلهيّ على نحو إشاريّ رمزيّ لا يمكن الظفر بمغزاه إلاّ بواسطة الجهد التأويليّ. وفي إطار ضرورة الفعل التأويليّ يتجلّى الملك بوصفه الكاشف للمغزى الإلهيّ. ولولا تدخّل الملك لفشلت الرسالة الربّانيّة الرؤيويّة في أداء وظيفتها، ولظلّت سرّا مبهما ولغزا مفتقرا للمعنى. ويتحوّل وجود الملك بحكم هذه الوضعيّة إلى ضرورة يمليها استعمال الربّ سننا معقّدا لا تدلّ علاماته على المعاني المقصودة دلالة بديهيّة أو ممكنة ضمن قدرات العقل البشري، لا سيما وأنّ الربّ في مثل هذه الحالة التي يستعصي فيها الفهم لا يبرح عرشه ليشرح لمرسليه مضامين رسالته، إنّما يدفع بالملائكة لأداء هذا الدور. وبذلك نلاحظ أنّ حضور الملائكة لنقل الرسالة السماويّة إلى البشر يبدو إمكانا من بين إمكانات أخرى متعدّدة، ولكنّه في وضعيّة "الرؤيا المستغلقة" يبدو حاجة ماسّة يوشك غيابه أن يهدّد وظيفة الرسالة بما أنّ النبيّ لا يقوى على تجاوز بشريّته، وما دام الربّ يرفض نقل خطابه الرمزي إلى السنن اللغوي المباشر.

---

[1]- « l'inflation angélique éclate dans les écrits apocalyptiques canoniques (Daniel,Zacharie), et déploie toute sa luxuriance dans la littérature du judaïsme hellénistique, par exemple Hénoch, trois raisons contribuent à l'expliquer : le premier est d'ordre culturel ...le deuxième est d'ordre théologique : L'approfondissement en Israël du sens de la transcendance de Dieu a des conséquences , le polythéisme n'étant plus un danger réel, la doctrine sur les anges perd toute ambiguïté et peut déployer librement à son niveau... » . Serge Thomas Bonino, *Les anges et les démons : quatorze leçon de théologie, pp 22-23.*

[2]- دانيال 9/20-23.

تشير بعض أسفار العهد القديم إلى أنّ الربّ قد اتّصل مع الأنبياء وبلّغهم تعاليمه فضلا عن القول المباشر والرؤيا بواسطة الملائكة وتحديدا بواسطة "ملاك الربّ" الذي يبدو أنّه يحظى بمنزلة خاصّة عند خالقه[1]. ويقدّم سفر "الملوك الثاني" أمثلة عديدة تبيّن أنّ تعاليم الربّ يهوه نقلت إلى شعب بني إسرائيل عن طريق وسيط من الملائكة. فقد نقل الملاك تبرّم يهوه من نزوع الشعب إلى تقديس الأوثان [2]. كما تجلّى تدخّل الملاك لنقل أقوال الربّ في سفر القضاة[3].

إنّ الآيات التي يوردها سفر القضاة تدلّ على أنّ يهوه لا يخاطب شعبه خطابا مباشرا، إنّما يتواصل مع شعبه بواسطة ملاك، وتشير إلى أنّ هذا الملك لا يتدخّل في الخطاب المنقول أيّ تدخّل، بدليل أنّه يبقى على صوت المتكلّم الأصليّ، ولا ينسب القول إلى الغائب. إنّ ملاك الربّ في هذا المثال من سفر القضاة وسفر الملوك الثاني يتقمّص موقع يهوه ذاته بوصفه المتكلّم حتّى يحفظ الصيغة الأصليّة الأولى من كلّ تشويش. وهذا يشير إلى أنّ صلة الملاك بالخطاب صلة سلبيّة لا يعدو هذا المخلوق أن يكون فيها ناقلا للقول أمينا وحسب، كما تشير تلك الآيات ثالثا إلى أنّ الشعب يقدّر الفوارق الجوهريّة بين الربّ وملاكه، ويتعامل مع هذا الأخير بوصفه وسيطا لا غير، فقد قرّب منوح القربان للربّ لا لملاكه[4].

-[1] Serge Thomas Bonino, *Les anges et les démons : quatorze leçon de théologie*, pp16-17

-[2] " فقال مَلاكُ الرّبِ لإيليا التِّشبيّ: اذْهَبْ إلى رُسُلِ مَلِكِ السامِرةِ وقُلْ لَهُمْ: ألا يوجَدُ إلهٌ في إسْرائيلَ حَتّى تَسْألُوا بعلَ زبوبَ إلهَ عقرونَ؟ فَلِذَلِكَ قولُوا للمَلِكِ لنْ تَخْرُجَ مِنَ الفِراشِ مُعافىً بلْ مَوتًا تَموتُ" ففَعَل إيليا ما أمرَهُ بِهِ الربُّ" سفر الملوك الثاني 1/2-4.

-[3] القضاة2/1-5.

-[4] رغم الإرباك الذي يمكن أن يتولّد من تطابق موقع المتكلّمين في بعض الآيات ، ورغم غياب الإشارات الصريحة التي تنسب المتكلّم إلى قائله الأوّل وتحدّد منزلة الملك منه بوصفه مجرّد ناقل فحسب، فإنّ الكثير من السياقات التوراتيّة يؤكّد أنّ الأنبياء وغيرهم قد انتهوا إلى بيّن الفوارق الأنطولوجيّة بين الربّ وملاكه فلا مجال للمماثلة بينهما، على أنّ هذا الوضع يبدو أنّه لم يكن بديهيّا منذ البداية ونستدلّ على ذلك بما جاء في سفر القضاة الذي روى حيرة النبيّ منوح وارتباكه لمّا احتاج إلى تحديد هويّة مخاطبه ولم تتفطّن زوجته إلى حقيقة هذه الهويّة إلاّ بعد استنتاج منطقيّ عقليّ، ممّا يشير إلى أنّ التمييز بين الربّ وملاكه لم يكن أمرا بديهيّا،" جاء في سفر القضاة ما يلي: "فَأَخَذَ مَنوحُ جَدْيَ المَعْزِ وقَدّمَها للرَبِّ علىَ الصَخْرَةِ فَعَمِلَ الملاكُ عَمَلاً عَجيبًا ومَنُوحُ وزَوْجَتُهُ يَنْظرانِ فَكانَ عِنْدَ ارْتِفاعِ اللهيبِ عَنْ المذْبَحِ نَحْوَ السَماءِ أنَّ مَلاكَ الرَبِّ صَعَدَ في لَهيبِ المَذْبَحِ ومنوحُ وزوجتُهُ ينظرانِ فَسَقَطا على وجْهَيْهِما إلى الأرْضِ ولمْ يَعُدْ مَلاكُ الرَبِّ يَتَراءَى لِمَنوحَ وزَوْجَتِهِ فَعَلِمَ مَنوحُ مِنْ ذلكَ أنَهُ مَلاكُ الربِّ فَقالَ لامْرأتِهِ "سَنَموتُ لأنّنا رَأينا اللهَ " فَأجابَتهُ،" لَوْ أنَّ الربَّ أرادَ أنْ يُميتَنا لما قَبِلَ مِنْ أيْدينا مِحْرقَةً وتَقْدِمَةً ولا كانَ أرانا جَميعَ ما رأيْنا ولمَا

ولكن رغم أنّ لقاء يهوه ربّ اليهود بشعبه هو لقاء مباشر إلاّ أنّنا نلاحظ أنّ نظام الوساطة بين الربّ والبشر بدأ يتشكّل من خلال إقحام النبيّ لا بوصفه مختارا من الله فحسب بل بوصفه وسيطا ضروريّا بين المقدّس والدنيويّ. جاء في سفر التثنية " يُقيمُ لَكُمْ الرَبُ إلَهُكُمْ نَبيًّا مِنْ بَيْنِكُمْ مِنْ إخْوَتِكُمْ بَنِي قَوْمِكُمْ مِثْلِي، فَاسْمَعُوا لَهُ. طَلَبْتُمْ مِنَ الربِّ إلَهِكُمْ في حوريبَ يومَ اجْتِماعِكُمْ هُناكَ أنْ لا يَعودَ يُسْمِعُكُمْ صَوتَهُ ويُرِيكُمْ تِلْكَ النارَ العَظيمَةَ ثانِيةً لألاّ تَموتُوا"[1]. تشير هذه الآيات إلى بداية تشكّل النظام الوسائطي والذي يفترض تعالي الربّ عن العالم السفلي، فنصوص العهد القديم نصوص متحرّكة تعبّر عن صيرورة تشكّل الدين التوحيديّ وقيمه الكبرى أكثر من تعبيرها عن التوحيد ذاته[2]. وتشير هذه الآية أنّ إقحام النبيّ داخل بنية وسائطيّة يقع طرفها الأوّل في العالم العلويّ وطرفها الثاني في الأرض بدا حاجّة ملحّة فرضتها ضرورة تفادي التقاء النقيضين الله والبشر. ولئن أظهر النصّ أن توظيف النبيّ للاضطلاع بمهمّة الوسيط يعدّ استجابة لحاجة طلبها الشعب، فإنّه يبدو في حقيقة الأمر ضرورة فرضها تطوّر صورة الإله ذاتها، و تطلّبها تطوّر الفكر الديني الذي دفع بيهوه إلى مراتب أرقى من التجريد والتعالي[3].

تحوّل النبيّ إذن إلى وسيط يتكلّم الربّ على لسانه. وقد وردت في مفتتح أسفار عديدة جمل تؤكّد أنّ النبيّ يمثّل اللسان الذي يتكلّم الربّ بواسطته، من ذلك ما جاء في سفر هوشع "هَذهِ كَلِمَةُ الربِّ التي كَلَّمَ بِها هوشَعَ بنِ بئيري في أيّامِ عُزّيا ويوثامَ وآحازَ وحِزِقيّا مُلوكِ يَهوذا وفي أيامِ يربعامَ بنِ يوآشَ مَلِكِ إسرئيلَ. لمَّا بَدأ الربُّ يَتكلَّمُ بِلِسانِ هُوشِعَ قالَ الربُّ لهوشِعَ: خُذْ لكَ امرَأةَ زِنًى..."[4]. وبهذا يتحوّل هوشع إلى وسيلة يتكلّم الربّ عن طريقها ويتحوّل إلى مخاطَبٍ في الوقت نفسه. فهو يضطلع بوظيفتين في دائرة التواصل بين الربّ والشعب: إنّه متلقّي الرسالة وهو شرط إجلائها وإبلاغها لبقيّة بني إسرائيل. كما نجد هذه البنية التي تحوّل النبيّ من متلقّ

أسْمَعَنا ما سَمِعْنا الآنَ". القضاة13 / 19 - 23 .

[1]- التثنية 15 /18.

[2]- انظر في هذه المسألة: Jean Soler, *l'invention du monothéisme*. وخاصّة القسم الأوّل منه، ص ص 17-119.

[3]- نجم الدين الهنتاتي، *محاولة في الألوهة بين الديانات السماويّة الثلاث انطلاقا من بعض النصوص المقدّسة*. في التنوير عدد 3، 1997/1996، طبع شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، القصبة تونس، ص ص108-117.

[4]- هوشع 1/1-2.

للشريعة وحسب إلى قناة من قنوات التواصل، والتي تعفي الربّ من اللجوء إلى الخطاب المباشر، وتحوّل النبيّ إلى وسيط يتجلّى الخطاب من خلاله في مستهلّ سفر حجّاي الذي يعلن أنّ السفر هو" كَلِمَةُ الربِّ عَلىَ لِسانِ حَجّايَ النَبيِّ إلى زَرّبابلَ بن شألتئيلَ حاكِمِ يَهوذا وإلى يَشوعَ بنِ يوصادقَ الكاهِنِ العَظيمِ"[1]. إنّ النبيّ وسيط يتكلّم الربّ على لسانه إذن، ولكنّه من جنس البشر.

يشير سفر صموئيل الثاني إلى أنّ الربّ قد اتّصل بنبيّه داود عن طريق الرائي جاد[2]. واضطلع هذا الرائي بنقل أطوار المحاورة بين الربّ والملك داود، ولئن كانت مهمّة الرائي في هذا السياق مهمّة غامضة لا نجد لها نظيرا دقيقا في الثقافة الدينيّة الإسلاميّة، فإنّنا قد ظفرنا في العهد القديم وتحديدا في سفر صموئيل الأوّل بإشارة توضّح مهمّة الرائي. ويجدر التنبيه إلى أنّ هذه الإشارة التوضيحيّة مندرجة في إطار نشاط المدوّنين التفسيريّ ساقها كاتب هذا السفر إذ أراد أن يوضّح مهمّة الرائي ويحدّدها لمّا عرض أحد الخدم على قيس بن شاول اللجوء إلى الرائي ليدلّه على مكان حميره التي ضاعت، فقال كاتب السفر شارحا:" وكانَ في ما سَبَقَ إذا أرادَ أحَدٌ مِنْ بَني إسْرائيلَ أنْ يَذْهبَ ليَسْتشيرَ الله يَقولُ:" تعالَوا نَذهَبْ إلى الرائي لأنَّ الذي يُقالُ لهُ اليومَ نبيٌّ كانَ يُقالُ له مِنْ قبلُ راءٍ"[3].

ولعل هذه الوضعيّة التي تجعل الربّ يتحاور مع الملك والنبيّ داود من خلال الرائي الذي يعرّف أيضا على أنّه نبيّ، يدلّ على صهر لتقنيتين مختلفتين من تقنيات تواصل الربّ مع البشر كنّا قد ذكرناهما آنفا وهما الرؤيا من ناحية والنبيّ من ناحية أخرى. فعبارة رائي تدلّ في أصل معناها المعجميّ الأوّل دلالة مباشرة على التعويل على الرؤيا في نقل القول الإلهيّ إلى العالم السفليّ. ويشير تدخّل كاتب سفر صموئيل الأوّل ونعت الرائي جادّ بصفة النبوّة إلى تراكب هاتين التقنيتين وتداخلهما. ومهما يكن الأمر فإنّ وجود الرائي النبيّ يشير إلى تطوّر تمثّل مبادئ التوحيد المقتضية حدّا من التعالي والتجريد. وهو وضع يتطلّب ابتكار جهاز وسائطيّ يحفظ هذه الخصائص العقائديّة ويضمن ديمومتها.

يشير العهد القديم في سياقات قليلة إلى أن الربّ يهوه يعلم أنبيائه بمضامين رسالاته

---

[1]- حجّاي 1/1.

[2]-"فلمّا نهضَ داودُ في الصَباحِ كانَ الرَبُّ كلّمَ جادَ النبيَّ رائي داودَ بِقولِهِ:" اذْهَبْ إلى داودَ وقُلْ لهُ :" هذا مَا يَقولُ الربُّ: أعْرِضُ عَليْكَ ثلاثَ ضَرَباتٍ فاخْترْ واحِدَةً مِنها فأنْزِلها بكَ"، فجاءَ جادُ إلى داودَ وقالَ لَهُ:"ما تَختارُ ؟ أسبْعَ سِنينَ جوعٍ في أرْضِكَ أوْ الهَرَبَ أمامَ أعْدائِكَ ثَلاثةَ أشْهُرٍ وهُمْ يُطارِدونَكَ أوْ ثلاثةَ أيّامٍ مِنَ الوباءِ في أرْضِكَ، فكِّرْ الآنَ بِما أُجيبُ بِه الربَّ". صموئيل الثاني 24/11-13.

[3]- صموئيل الأوّل9/9.

من خلال الوحي. فقد أوحى الربّ إلى صموئيل[1] وأوحى إلى ملاخي[2]، ونعت قوله في سفر زكريّا بأنّه "كلام موحى"[3]. والملاحظ أنّ الأسفار التي وردت فيها عبارة "وحي" أو ما اتّصل بها من مشتقّات لا توضّح دلالة الوحي، ولا تشرح عمليّا كيفيّة تحقّقه. فقد ورد الوحي مبهما، ولم يحدّد العهد القديم ما يميّزه به عن غيره. ولكنّه لمّح عرضا إلى أنّه يختلف عن القول المباشر، فقد أوحى الربّ إلى صموئيل مرّة وخاطبه قولا مرّة أخرى، ممّا ينبّه إلى أنّ الوحي من غير جنس القول، فقد جاء في النصّ ما يلي:" وكانَ الَربُّ أَوْحَى إلى صَموئيلَ قَبْلَ أنْ يَأتِيَه شاولَ بِيَوْمٍ وقالَ لهُ: " غدًا في مِثْلِ هَذهِ الساعَةِ أُرْسِلَ إليكَ رَجُلاً مِنْ أرْضِ بنيامينَ فامْسَحْه رَئيسًا على شَعْبِي إسْرائيلَ فَيُخلِّصَ شَعْبِي مِنْ أيْدِي الفِلِسْطينِيّنَ لأنّي نَظَرْتُ إلَى آلامِ شَعْبِي وسَمِعْتُ صُراخَهُمْ" فلمّا رَأى صَموئيلُ شاولَ قالَ لَهُ الربُّ:"ها هُوَ الرَجُلُ الذي كَلّمْتُكَ عَنْهُ هَذا يَحْكُمُ شَعْبِي"[4].

لا يبدو الوحي مجرّد بديل لغوي يتكافؤ دلاليّا مع القول مباشرة. ولكنّه في تقديرنا نظام وسائطيّ مختلف عن كلّ ما سبق رصده تطلّب أعوانا مختلفين من غير جنس النبيّ أو الرائي وظهر في تجلّيات لا تتطابق كلّيا مع الرؤيا أو القول المباشر. فالدوالّ الجديدة لا تظهر إلاّ إذا اقتضتها وطلبتها المعاني الحادثة، والترادف بين الكلمات وهم يحجب الفوارق التي تجعل لكلّ مفردة هويّتها المعجميّة المستقلّة. لذلك يعتبر الوحي في تقديرنا آليّة مختلفة عن غيرها من آليّات التواصل بين الربّ وشعبه في العهد القديم، وإن كان النصّ لا يسعفنا بمعطيات تكفي لوصف هذه الآليّة ووصف كيفيّة اشتغالها.

3.6 هامشية الوسيط الملائكي في نقل الرسالة المقدسة في العهد القديم:

نستنتج في خاتمة هذا العرض لقنوات تواصل يهوه ببني إسرائيل هامشيّة دور الملائكة في نقل أقواله، في مقابل مركزيّة أنظمة وسائطيّة أخرى مثل القول المباشر والرؤيا والأنبياء. فنقل أقوال الربّ إلى الشعب المختار لا يبدو جزءا مهمّا من اختصاصات الملائكة الوظيفيّة في العهد القديم، في حين نلاحظ مركزيّة هذه المخلوقات وأهميّتها في نشاطات أخرى ومهمّات أخرى أجلت حضور الربّ وأكّدت تواصله مع شعبه.

---

[1]- صموئيل الأوّل 15/9.

[2]- ملاخي 1/1.

[3]- زكريّا12/1.

[4]- صموئيل الأوّل 15/9-17.

لا يشير النصّ العبريّ إلى أنّ الربّ قد اتّصل بأنبياء بني إسرائيل بواسطة الملائكة فحسب، فجلّ أسفاره تؤكّد الطابع المباشر في التواصل بين الربّ وشعبه. إنّما تمّ إقحام الملك في عمليّة نقل الشريعة من محضنها الربّانيّ إلى البشر بفعل إضافات معلّمي الشريعة اليهوديّة الذين أكّدوا أنّ وحي شريعة الله في سيناء تمّ بواسطة الملائكة[1]. وهذا التقليد الذي أنتجته مؤسّسات الدين اليهودي خلال تعهّدها النصّ المقدّس بالشرح والتفسير قد ورثته المسيحيّة وأثبتته في نصوصها المقدّسة. فارتقى من الإنتاج البشري إلى مصاف الحقائق المقدّسة. وتحوّل الملك في نصوص العهد الجديد وهي تتحدّث عن التوراة إلى عنصر قارّ في نظام نقل الشريعة، رغم أنّ هذا المعطى قد أنتج خارج العهد القديم. فالنصّ المقدّس لا يشير إلى تدخّل عناصر وسائطيّة بين يهوه وشعبه، بل إن الغالب على التواصل بينهما هو صبغة المباشرة. هذا فضلا عن التعويل على الرؤى أو الأنبياء لنقل الشريعة.

تبنّت نصوص العهد الجديد إذن ما أنتجه معلّمو الشريعة اليهوديّة فاندرج فيها. وتحوّل ضلوع الملائكة في مهمّة نقل تعاليم الربّ إلى حقيقة من جنس الحقائق الدينيّة البديهيّة. والحال أنّ جلّ ما في العهد القديم يفنّد أهمّية دور هذه المخلوقات في وصل يهوه بشعبه. ومن أمثلة الآيات التي تسلّم بدور الملائكة في نقل الشريعة ما جاء في سفر الأعمال. إذ قال إسفانوس إلى رئيس كهنة الهيكل المقدّس بأورشليم " أَنْتُمْ تَسلّمْتُمْ شَرِيعَةَ الله مِنْ أيْدِي المَلاَئِكةِ وما عَمِلتُم بِها"[2]. ونجد لهذا المعطى نظيرا آخر في رسالة غلاطية التي كتبها القدّيس بولس إلى كنائس هذه المدينة[3]. وتشير أسفار العهد الجديد إلى أنّ هذا الوحي الذي تضطلع الملائكة بنقله إلى الأنبياء قد بلغ حدّه الأقصى في المسيح الذي يعتبر كلمة الله. فابن الله هو كلمته[4].

4.6 خصوصيّة الوحي القرآني:

تختلف قناة نقل الرسالة الإلهيّة المقدّسة من تجربة دينيّة إلى أخرى. غير أنّها تحتاج دوما إلى ضرب من الوساطة كلّما كان الربّ خالقا متعاليا مفارقا شديد التجريد. على أنّ هويّة هذا

-[1] Vacant, Article « ANGE », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, Librairie Letouzey et ané, Paris 1923,Tome1, pp1189-1248

-[2] الأعمال 7 /53.

-[3] رسالة غلاطية3/19.

-[4] الرسالة إلى العبرانيين1/1-3.

الوسيط يمكن أن تختلف. كما تختلف أشكال حضوره وطرائق أدائه لمهمّة التبليغ، فهو رئيّ حينا، وملك حينا آخر، وعرفان داخليّ في حالات أخرى. وتختلف أنماط نقل الوحي في اليهوديّة عن التجربة المحمّديّة اختلافا كبيرا، فالوحي القرآنيّ يعوّل تعويلها تعويلا مطلقا على شخصيّة جبريل في نقل الرسالة الإلهيّة إلى المحضن البشري، لذلك كان جبريل ملاك الوحي بامتياز، واختصّ في التفسير بأداء هذه المهمّة دون سائر الملائكة. ولذلك يعدّ اختصاص جبريل بهذا النشاط الضامن الأساسيّ لقداسة الرسالة والكفيل الوحيد بتنزيهها من التحريف والزيادة والنقصان. وتتحصّن الرسالة الإلهيّة في طور انتقالها الثاني من الملك إلى الرسول البشري بأمانة محمّد التي تشهد عليها أخباره في الجاهليّة[1]. إنّ قناة التواصل الملائكيّة عنصر أساسيّ في وسم الرسالة المنقولة بالمقدّسة فنقلها عن طريق جبريل الملك الأمين هو الذي يحصّنها من كلّ أشكال الشيطنة والتشويش. وعلى أية حال فإنّ تناقل الرسائل ذات الصلة بالمقدّس سواء أكانت تلك الرسالة قرآنا أم شعرا أم كهانة عن طريق وسيط غيبيّ لامرئيّ يعدّ نموذجا مألوفا في الوسط العربيّ بشبه الجزيرة. إذ ليست مهمّة نقل الوحي عن طريق قناة غيبيّة تجربة فريدة. ورغم اختلاف مضمون الرسالة وصفاتها ووظائفها، ورغم اختلاف هويّة الناقل لها فإنّ بنية تنزيلها من الفضاء العلويّ إلى الفضاء البشريّ تبدو متماثلة إلى حدّ بعيد. لذلك لم تثر شخصيّة جبريل في حدّ ذاتها تساؤل متقبلي الرسالة، نظرا إلى معرفتهم بنماذج مشابهة كشيطان الشاعر ورئيّ الكاهن. فالنموذج العام لنقل الرسالة المقدّسة إذن معروف موجود استثمره القرآن وأعاد استخدامه بما ينسجم مع مقولاته العقديّة الكبرى، وبما يضمن تعالي الربّ وتنزيهه عن محايثة العالم البشريّ.

وإذا كان الملك ينهض بدور الوسيط بين الربّ والنبيّ في القرآن كما في التفسير فإنّه ينهض في اللحظة ذاتها بالإبقاء على المسافة التي تعزل المجال السماويّ الإلهيّ عن المجال البشريّ، وتحفظ المسافة بين الغائب والشاهد وتضمن للأوّل تمايزه الحادّ والجوهريّ عن الثاني، فتبقى المراتب محفوظة والفوارق قويّة واضحة لا مجال فيها للمخالطة ولا للتقارب، لذلك كان ملاك الوحي في اللحظة نفسها قناة الوصل بين الله والبشر وجدار الفصل.

[1]- منصف الجزّار، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، الانتشار العربي، ص239.

خاتمة

تعتبر مهمّة نقل الوحي من أهمّ الوظائف التي أوكلها التفسير بناء على ما جاء في القرآن إلى الملائكة واختصّ بها جبريل دون غيره. فكان عنصرا أساسيا في حلقة تنقّل الوحي من السماء إلى الأرض، غير أنّ تشقيق أصناف الوحي والتمييز بين أنواعه بحسب المتلقين له أثبتت أنّ جبريل مكوّن أساسي في عمليّة تنزيل الوحي على محمّد بالذات، وقد أكّد تفسير الطبري أنّ الله قد تواصل مع الأنبياء والمصطفين إمّا من خلال الإلهام أو من خلال الاستماع إلى صوت الربّ مباشرة، ولكنه لم يتواصل مع محمّد إلاّ من خلال جبريل. وهو ما يميّز الوحي المحمّدي عن غيره. ويجعل هذا الملك فاعلا نشيطا في صنف محدّد من أصناف الوحي هو الإلقاء إلى محمّد، ممّا أدّى إلى تضخيم منزلته في تفسير الطبري وفي غيره. غير أنّ تخلل الملك جبريل حلقة نقل الوحي قد طرح في مدونة التفسير عدّة إشكاليات مثل كيفيّة التعرف على الملك وتمييزه من باقي الوسائط المتطفلة على الوحي مثل الجن والشيطان، وكيفية تنقل مضامين الوحي من الوسيط اللامرئي إلى المتقبل البشريّ. ولاحظنا تجندا كليا من قبل المفسرين لتأكيد حصانة الوحي القرآني من أي تسلّط خارجي يربك حفظه، معولين في ذلك على المسلمات العقديّة والإيمانيّة. ونبهنا إلى أنّ الوحي إلى محمّد ينسجم إلى حدّ بعيد مع نماذج من تنقل المعرفة الغيبية عرفتها الجاهلية فنظام الوحي يضاهي نظام نقل الكهانة ونظام قول الشعر، لئن كان جبريل الوسيط في نقل الوحي المحمدي فإنّ الجنّ والشيطان وسائط نقل الكهانة والشعر. ومن ثمّ عوّل القرآن على نموذج معروف في بيئة العرب قبل الإسلام ولكنه اكتفى بتحوير مكونات البنية في حين أبقى على هيكلها الثلاثي وأقرّه.

ولمّا قارنّا مركزية وساطة الملك في تنزيل الوحي المحمّدي بالإرث الكتابي وجدنا أنّ اليهوديّة قد ابتكرت أنظمة وسائطيّة متنوعة كان الملك أحدها، ولكنّها لم تعطّل التواصل المباشر بين يهوه وأنبيائه، فقد ظلّ الربّ يكلّم عباده الصالحين من دون حجب. أمّا المسيحيّة فقد ابتكرت تصورات عقديّة مختلفة عن سابقها ولاحقها من الأديان، واعتبرت المسيح كلمة الله المجسّمة في الأرض، فاستغنت بذلك عن الوسائط. ولعلّ منزلة الملك جبريل في نقل الوحي القرآنيّ، يعتبر سمة من سمات الثقافة الإسلاميّة لم نجد لها من مقابل واضح في باقي التجارب الكتابيّة.

الفصل الرابع: وظائف الملائكة في الأرض

مقدّمة

تتسم مسيرة حياة الأنبياء بكثافة التجلّيات العجائبيّة. وتعبّر هذه التجلّيات عن كثافة حضور المقدّس الذي يمثّله الله[1]، ويظهر في الكون متجسّدا في أعوانه من الملائكة. وإذا كانت وظيفة قصص الأنبياء متمثّلة في الموعظة والاعتبار والتأسّي بتجارب الغابرين، ويعدّ إجلاء المقدّس الإلهي على نحو يؤكّد انفصاله عن البشريّ وقدرته على التصرف فيه من أهمّ وظائفه العقديّة. يتجلّى حضور المقدّس في المعجزات والخوارق والعجائب التي لا تحتكم إلى منطق ولا إلى عقل، فهي فريدة[2]. وإذا كان الله صاحب كلّ معجز وخارق وعجيب بان لنا في صورة تؤكّد مطلق إرادته وتؤكّد اختلافه الحادّ والجوهريّ عن الدنيويّ. وتشهد أحداث الميلاد العجيب والرحلة العجيبة والنصرة المعجزة على هذا الطابع[3]. كما تعبر هذه العجائبيّة على كثافة الحضور الإلهيّ المقدّس في الكون إذ تكشف وثاقة الصلة بين الله والبشر وتتعهّدها من حين إلى حين فلا تفتر ولا تنسى. على أنّ هذا الحضور لا يعبّر عن ذاته بذاته. إنّما يتخذ من الملائكة مجازا يدلّ على قوة حضور الله. ولذلك اقترنت مظاهر كثيرة من الأحداث العجيبة في قصص الأنبياء بنشاطات الملائكة وأسهمت هذه المخلوقات في تحققها إسهاما مباشرا.

1 . تجسيم الإرادة الإلهيّة من خلال قصص الأنبياء:

1.1 الإسهام في تحقيق المعجزات: الميلاد العجيب أنموذجا:

تضطلع الملائكة بدور رئيسيّ في أحداث الميلاد العجائبيّ باعتبار هذه الأحداث ضربا من المعجزات. ويظهر دور هذه المخلوقات بدءا من التبشير بهذا الحدث الذي يتّسم باختراقه

---

[1]- حمّادي المسعودي، *متخيّل النصوص المقدّسة في التراث العربي الإسلامي*، دار المعرفة للنشر، ط1، تونس 2007، ص82.

[2]- « Le 'ajib est aussi ce qui dépasse l'entendement. Les propriétés cachés des êtres, leurs effets utiles ou nuisibles sur l'homme, quand ils ne se laisse pas cerner par l'intelligence, devient un sujet d'émerveillement ». Tawfiq Fahd, « le merveilleux dans la faune, la flore et les minéraux », Dans *l'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval,* édition J.A, Paris 1978, p 134.

[3]- Ibid, p135.

قوانين الطبيعة وانتهاء بتحققه حين يتوّج الأمر بميلاد النبيّ. ويعتبر ميلاد عيسى في تفسير الطبري أنموذجا ممثلا لبعض أنشطة الملائكة ولبعض وظائفها. وتبرز أهميّة دور الملائكة في حدث مولد عيسى في اقتران المولد العجائبيّ بتجلّي الملائكة على الأرض اقترانا يكاد يبلغ حدّ التشارط. إذ لا يتجلّى هذا الحدث ولا يتحقّق حسب مصنّفات التفسير إلاّ بظهور الملائكة التي أعلنت عن هذا الحدث المعجز وأعدّت أصحابه إلى تقبّله.

ويعدّ اقتران الملائكة بالميلاد العجائبيّ بوصفه تجلّيا من تجليّات المعجزات أمرا من قبيل تعليق غير المعقول وفق قوانين الطبيعة بغير المعقول المنفلت عن المدرك الحسيّ والعقليّ. وهذه التقنية في تقديرنا هي من الأدوات التي يولد منها العجيب، وبها يتكاثر ويتناسل وتنفصل علاقته بالواقع انفصالا كلّيّا، ويشتدّ عوده داخل إطار منقطع عن المنطق وعن العقل. إذ تحتاج القصة العجيبة ويحتاج الحدث العجيب إلى أدوات من ذات النسيج ينهض بهما.

تنطلق قصّة ميلاد الابن في تفسير الطبري من ميلاد الأمّ ذاتها. فهذه مريم حملتها أمّها بعد صبر وطول انتظار[1] وقد جاءتها الملائكة يوما لتبشّرها بمولود فنذرت أمّ مريم وليدها المرتقب سواء أكان ذكرا أم أنثى إلى الكنيسة[2]. ولمّا ولدت مريم انصرفت إلى خدمة الله إلى أن ظهرت لها الملائكة تبشّرها بحدث جلل وتعدّها لاحتضانه واستقباله وتدعوها إلى إدامة القنوط لله وإطالة التعبّد والصلاة[3]. ثمّ تجلّت الملائكة مرّة ثالثة وقد هيّأت مريم لما ينتظرها لتبشّرها بحمل عيسى كلمة الله.

حملت الملائكة بشارة ميلاد الأمّ وبشارة ميلاد الابن. وهيّأت العذراء مريم لعنت حمل لم تجر الطبيعة بمثله. ثمّ سعت إلى امتصاص انفعالاتها وخوفها وارتيابها لحظة تلقّي البشارة لتدفع بتلك المشاعر دفعا إلى خانة الإيمان بقدرة الخالق اللامحدودة. ثمّ حفّت بها لحظة

1- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، ج3، ص ص234-246.

2- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص295 -302 .

3- تتصل قصّة ميلاد مريم التي يوردها الطبري في الصفحات الممتدّة من234- 246من المجلّد 3 اتصالا وثيقا بما جاء في القرآن وتحديدا ما ورد في سورة آل عمران من قوله "إِذْ قَالَتْ امْرَأَةُ عِمْرَان رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَمِيعُ العَلِيمُ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ واللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَكَرُ كَالأُنْثَىٰ وإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وذُرِّيَتَها مِنَ الشَيْطانِ الرَجِيمِ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا ..." آل عمران 3 /35-37، ولكنّها تزيد عليها في بعض التفاصيل ويبدو أن تلك التفاصيل التي أضافها التفسير قد استلهمت من عدد من الأناجيل المنحولة، انظر مثلا إنجيل يعقوب التمهيدي وإنجيل الطفولة العربي في *الأناجيل المنحولة*، طبعة دير سيدة النصر، لبنان، 2004.

مولدها. ثمّ حصّنت المولود أخيرا من شرّ طعنات الشيطان فما مسّ قلب الطفل الوليد شيء من لغوب[1].

حدث الميلاد العجائبيّ ممثّلا في قصّة عيسى في تفسير الطبري حدث مركّب[2]. وتضلع الملائكة في جلّ أطواره بنشاط هامّ. لذلك سنولي كلّ حلقة أسهمت في تحقّقها الملائكة حظا من الدرس والاهتمام.

1.1.1 نقل البشارة:

بشّرت الملائكة في النصّ القرآنيّ بميلاد معجز إلى بعض المختارين. إذ أرسلها الله بهذه الوعود العجيبة إلى الأنبياء والمصطفين في إطار اضطلاعها بمهمّة التبليغ كإبراهيم وزكريّا وهما من الأنبياء، ومريم وهي من المصطفين[3].

وقد أدّت الملائكة نفس هذه المهمّة إذ بشّرت مريم بكلمة من الله اسمه المسيح عيسى ابن مريم[4]. ونهضت بالأمر ذاته إذ بلغت إبراهيم وامرأته بولديهما إسحاق ويعقوب[5]. ويبدو أنّ مهمّة تبليغ أنباء الميلاد العجيب مهمّة ملائكيّة بامتياز، ورثها القرآن من سائر النصوص الكتابيّة المقدّسة، سواء أتعلّق الأمر بالنصّ التوراتي أم بالإنجيل. إذ يظهر هذا النشاط الملائكيّ بدءا من سفر التكوين. فقد تجلّى ملاك الربّ لهاجر حين فرّت من سيّدتها ساراي وبشّرها بولدها إسماعيل من النبيّ إبرام الذي كان يبلغ من السنّ حينها ستّا وثمانين سنة[6]. واضطلعت الملائكة بنفس المهمّة وإن اختلف الوالد والمولود. فقد أرسل الربّ الملاك جبريل إلى زكريّا مبشّرا إيّاه بولده يوحنّا المعمدان[7]. ثمّ ظهر الملك في العهد الجديد لبعض رعاة البرّية ليلا وقال يبشّرهم بميلاد المخلّص:"لا تخافُوا هاأَنَا أُبَشِّرُكُمْ بِخَبَرٍ عَظِيمٍ يَفرَحُ لَهُ جَمِيعُ الشَعْبِ: وُلِدَ لَكُمْ اليَوْمَ في مَدِينَةِ داودَ مُخلِّصٌ هُو المَسيحُ الرَبُ وإليكُمْ هَذِهِ العَلامَةَ: تَجِدونَ طِفلًا مُقمَّطًا مُضْطَجِعًا في مِذودٍ، وظَهَرَ مَعَ المَلاكِ بَغْتَةً جُمهورٌ مِنْ جُندِ السَماءِ يُسَبِّحونَ الله ويَقولونَ، المَجْدُ لله في العُلى وفي

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج3، ص239.

[2]- حمادي المسعودي، *متخيل النصوص المقدسة في التراث العربي الإسلامي*، ص ص 204 -225 .

[3]- آل عمران3 /39، 42، 45.

[4]- "إِذْ قَالَتْ المَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ الله يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ المَسِيحُ عِيسَى ابنُ مَرْيَمَ" آل عمران45/3.

[5]- "وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبرَاهِيمَ بِالبُشْرَى قَالُوا سَلامًا قَالَ سَلامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ" هود69/11.

[6]- التكوين16/7-16.

[7]- لوقا1/11-22.

الأرْضِ السَلامُ للحائِزِينَ رِضاهُ"[1].

إنّ نقل البشارة بوصفها ضربا من الرسائل السماويّة التي ينزل بها الملاك إلى عالم البشر اختصاص من اختصاصات الملائكة الوظيفيّة في الإسلام وفي المسيحيّة وعند اليهود[2]. ومن ثمّ نستنتج تماثل بنية تناقل المعرفة الإلهية وتناظر نظام التواصل بين الغائب والشاهد في جميعها. فنقل البشارة بالمولود الخارق للعادة في جلّ نصوص العهدين القديم والجديد الرسميّة والمنحولة وفي القرآن يتحقّق بواسطة ملائكة الربّ التي تسهم في جلّ أطوار هذا الحدث بدءا من الإبلاغ عنه وإعداد الوالدة أو الوالدين لتقبله وانتهاء بتحصينه من مسّ الشياطين.

ومع ذلك يجدر التنبيه إلى أنّ بعض المعطيات في نصوص العهد القديم قد شذّت عن هذه القاعدة. فقد جاء في سفر التكوين وهو يخبر عن تبشير ساراي زوج إبرام بميلاد ولدهما إسحاق أنّ التواصل بين المبشّرين وصاحب البشارة لم يتوسّل بوسيط ملائكيّ. فقد ظهرت البشارة على لسان ثلاثة رجال. وتشير هوامش سفر التكوين إلى أنّ المقصود بالرجال الثلاثة يمكن أن يكون إمّا الربّ يهوه أو الملائكة[3]. إذ يمكن أن تكون البشارة من النشاطات التي تضطلع تضطلع بها الملائكة في إطار مهمّة تأمين التواصل بين المجالين الربّاني والبشريّ ويمكن أن تكون من مهام يهوه نفسه. وهذا الاحتمال قائم بذاته، لأنّ يهوه كثيرا ما تبدّى في هيئات حسية مادية، فضلا عن تدخّله المباشر من خلال آيات السفر في مجريات الحياة الدنيوية[4]. فقد راح يعاتب ساراي التي هزئت بالبشارة الربانيّة المقدّسة[5]. وعموما يعسر على المتأمّل في الإصحاح 18 من سفر التكوين الحسم في هويّة ناقل البشارة أهو يهوه ذاته أم بشر أم ملائكة اتخذت لنفسها هيئة البشر.

---

[1]- لوقا 1/10-14.

[2]- André Caquot, « Génies anges et démons en Israël », dans *Génie Anges et Démons*, sources orientales VII, p137.

[3]- التكوين 2/18، 9-15. ويقع التوضيح الذي أشرنا إليه في المتن في الصفحة 19من *الكتاب المقدّس*، طبعة دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط، ط4 ، ص1995.

[4]- هشام جعيط، *الوحي والقرآن والنبوة*، ص63.

[5]- "فَقالَ الربُّ لإبْراهيمَ: مَا بالُ سارَةَ ضَحِكَتْ وقالَتْ: أحقًّا ألِدُ وأنا الآنَ في شَيخُوخَتِي؟ أيَصْعُبُ على الرَبِّ شَيْءٌ؟ في مِثْلِ هذا الوَقْتِ مِنَ السَنَةِ المُقْبِلَةِ أعُودُ إليكِ ويَكونُ لسارَةَ ابْنٌ " التكوين 18 /13.

2.1.1 هل البشارة نقل للأقوال الإلهيّة أم تحقيق لها؟

1.2.1.1 البشارة في القرآن:

تنطلق أحداث الميلاد العجائبيّ بدءا من التبشير به. وقد أوكل القرآن هذه المهمّة إلى الملائكة. فقد جاء في الآيتين 38 و39 من سورة آل عمران ما يؤكّد اختصاص الملائكة بهذه الوظيفة. جاء في إطار تبشير زكرياً بولده يحي :"هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِيَةً طَيِبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُعَاءِ فَنَادَتْهُ المَلائِكَةُ وهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي المِحرَابِ أَنَّ الله يُبشِّرُكَ بِيَحْيَ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ الله وسَيِّدًا وَحَصُورًا ونَبِيًّا مِنَ الصَالِحِينَ"[1]. وأوكل الله المهمّة ذاتها إلى الملائكة أو إلى الرسل إذ هبطت إلى إبراهيم تبشّره بإسحاق ويعقوب من بعده بدليل قوله:"وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إبرَاهِيمَ بالبُشرَى قَالُوا سَلاَمًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنيذٍ"[2]. وتكفّلت بالأمر عينه لمّا نادت مريم لتبشّرها بالمسيح. وقد تجلّى ذلك في محاورة التعرّف التي دارت بين الملك المرسل ومريم حين "قَالتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَحمَانِ مِنكَ إِنْ كُنتَ تَقِيًّا. قَالَ إِنَّمَا أنَا رَسُولُ رَبِّكَ لِأَهِبَ لَكِ غُلامًا زَكِيًّا"[3].

إنّ هذه الآيات تحفظ المسافة بين اختصاص الربّ واختصاص الملائكة. وتبقي قطب الإرادة حكرا على الله وحده فلا يتجاوز دور الملائكة أن يكون مجرّد نقل للبشارة بوصفها قولا وحسب لا بوصفها فعلا منجزا. وتتجلّى هذه المسافة التي تنيط بعهدة الملائكة دورا سلبيا في أحداث الميلاد العجيب نظرا إلى كونها مجرّد وسائط تنقل الأقوال دون إسهام في الفعل في الآية 39 من سورة آل عمران " فَنَادَتْهُ المَلَائِكَةُ وهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي المِحرَابِ أَنَّ الله يُبشِّرُكَ بِيَحْيَ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ الله وسَيِّدًا وَحَصُورًا ونَبِيًّا مِنَ الصَالِحِينَ "، إذ تُسند الآية لله البشارة في حين تسند النداء إلى الملائكة. فليس للملائكة وفق جلّ الآيات المذكورة أعلاه أيّ إسهام ملموس في مولد النبيّ. إنّما تتمثّل مهمّتها الوحيدة في نقل البشارة بوصفها وعدا من الله أوّلا، وبوصفها قولا ربّانيا تتعهّد بنقله إلى العالم الأرضيّ ثانيا. فالله هو القائم على البشارة، أمّا الملائكة فإنّها لا تنهض إلاّ بنقلها بوصفها قولا لا حدثا من مصدرها السماويّ المتعالي إلى مجال الخبرة البشريّة، من دون أن يكون لها أيّ دور مباشر في تحقّق المعجزة إجرائيّا[4].

---

[1]- آل عمران 3/38-3.

[2]- هود 11/29.

[3]- مريم 19/18-19.

[4]- Jacques le Goff, « le merveilleux dans l'occident médiéval », Dans *l'étrange et le*

1.1 .2.2 دور الملك في البشارة بعيسى في تفسير الطبري:

إنّ معظم الآيات التي تبشّر بميلاد بعض الأنبياء على نحو خارق تبقي على الفوارق الأساسيّة بين الخالق والمخلوقين. وهي الفوارق التي تفصل بين مجال الإرادة المطلقة ومجال تنفيذها. وقد حفظ الطبري في تفسيره لآيات البشارات هذه الفوارق ودعّمها متبنّيا بذلك منطوق النصّ القرآنيّ الذي ينيط بعهدة الملائكة دورا سلبيّا لا يتعدى مجرّد التبليغ[1].

ولكن تعدّ بشارة مريم الاستثناء الذي يشذّ عن القاعدة ويهدّدها في الوقت نفسه. فإذا كانت أخبار المفسرين لا تشير إلى دور فعال نهضت به الملائكة في تحويل الميلاد من مجرّد وعد وبشارة إلى حدث واقعيّ في قصتي كلّ من إبراهيم وزكريّا، فإنّها لم تعامل بشارة مريم بابنها عيسى بمثل هذا المعيار، ولم تنط بعهدة الملك المبشّر دورا سلبيّا وهي آمنة من شرّ الجدال. إذ اختلفت المواقف في تحديد مدى إسهام الملك لا في البشارة فحسب بل وفي حمل مريم العذراء ذاته.

ويبدو أنّ النصّ القرآنيّ هو الذي سمح بإسناد دور إيجابيّ للملك الذي اضطلع بمهمّة نقل البشارة إلى مريم. فقد قال الملك لمّا ظهر في حضرة مريم ظهورا مباغتا:"إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لأَهَبَ لَكِ غُلامًا زَكِيًّا"[2]. أُسند أمر الهبة في الآية إلى الملك لا إلى الله. فكان ذلك المجاز اللغوي الذي سمح بالانتقال بمهمّة نقل البشارة من مجرّد نقل القول الإلهيّ المتمثّل في نصّ البشارة إلى الإسهام إسهاما فعّالا في تحقّق الحدث ذاته. وهو ما بنى عليه المفسرون قصصا كثيرة جعلت للملك جبريل دورا أساسيّا في إخصاب مريم وحملها.

وقد ولّدت هذه الوضعيّة النشيطة التي تمتّع بها الملك جبريل في إخصاب مريم جملة من الإشكاليات التي طرحها المفسرون تلميحا أو تصريحا والتي سنفصّل القول فيها. غير أنّ هذه الإحراجات ذات الطابع العقدي لا تعدو في نهاية الأمر أن تكون نتيجة من نتائج التعامل الحرفيّ مع منطوق النصّ القرآنيّ. فقد أسّس المفسرون إسهام الملائكة إسهاما فعلياً في تحقّق ميلاد عيسى بناء على إسناد فعل "وهب" للملك الرسول، فعُلّق الأمر به. وقد اقترح الطبري في تأويله نسبة الهبة إلى الملك في الآية المذكورة آنفا حلينّ يستأصلان الإشكال من جذوره: أمّا الحلّ الأوّل

---

merveilleux dans l'islam médiéval ,p68.

1- الطبري، جامع *البيان ي تأويل القرآن*، مج 3، ص239.

2- مريم19/19.

فتمثّل في اعتبار قول الملك الرسول قولا على الحكاية[1]. ومن ثمّ لا يعدو أن يكون جبريل مجرّد ناقل للأقوال يحمل البشارة ولا يتدخّل قيد أنملة في تحقيق حدث الميلاد العجائبيّ. ويحصّن الطبري بهذا التأويل المجال الذي يحتكره الربّ من مشاركة المخلوقين فيه ويحفظ للملك دورا سلبيّا في أطوار هذا الحدث المعجز.

أمّا الحلّ الثاني الذي يستأصل الإشكال من جذوره فمتصل بإحدى قراءات النصّ القرآنيّ التي نسبها الطبري إلى أبي عمرو بن العلاء. قال أبو جعفر: " وقرأ ذلك أبو عمرو بن العلاء" لِيَهَبَ لَك غُلامًا زَكِيًّا"[2] بدلا من "لأهب". ولقد أثبت الطبري هذه القراءة نظرا إلى نجاعتها في قطع السبل أمام استقلال الملائكة بنشاطها، فهي تردّ الأمر كلّه إلى الله. والفعل حسب هذه القراءة مسند إلى الله، ولا شيء يشير إلى ضلوع الملائكة بأيّ نشاط فعليّ في أحداث الميلاد العجائبيّ، لأنّ الهبة من الله لا من الملك.

ولكن، يبدو أن الطبري قد تنبّه إلى ما يمكن أن يطرحه تعويله على قراءة أبي عمرو من الإشكاليات التي تحرج حجيّة النصّ وثباته، وتزعزع واحديّته التي تعدّ أهم مرتكز من مرتكزات قداسته، فاستدرك قائلا: "والصواب من القراءة في ذلك ما عليه قرّاء الأمصار وهو " لِأَهَبَ لَك" بالألف دون الياء، لأنّ ذلك كذلك في مصاحف المسلمين وعليه قراءة حديثهم وقديمهم غير أبي عمرو، وغير جائز خلافهم فيما أجمعوا عليه، ولا سائغ لأحد خلاف مصاحفهم"[3].

يتدارك الطبري أمره، فيعرض عن القراءة الشاذة التي لا يؤيّدها إجماع المسلمين. وإن كانت تعضد تهميش دور الملائكة في الإسهام في تحقيق العجيب المعجز من الأحداث. ويردّ القراءة على صاحبها ويبطلها من بعد أن دوّنها، وفي تدوينها ضرب من الاعتراف وإن كان اعترافا مؤقّتا وظرفيّا بمشروعيّتها، ليطرحها بعد أن بان له خطر الاحتجاج بالشاذّ من القراءات على النصّ المقدّس الذي تلتف حوله أمّة الإسلام. لم يتقبّل الطبري إسناد أمر الهبة إلى الملك الذي

---

[1]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج8، ص321.

[2]- إنّ قراءة أبي عمرو بن العلاء" ليهب لك غلاما زكيّا" قراءة تخلّص المفسّر من جميع الإحراجات التي يولّدها قرن الميلاد العجائبيّ بالملائكة بدلا من ربطها على نحو مباشر وصريح بالله، نبّه إليها الطبري حتّى يكرّس سلبيّة الملائكة من حيث هي مخلوقات في هذه النشاطات الهامّة المعجزة التي تحتكرها الآلهة غالبا، ولكنّه سرعان ما أعرض عنها وفنّد حجّيتها إذ قال:" والصواب من القراءة في ذلك ما عليه قرّاء الأمصار وهو " لأهب لك" بالألف دون الياء لأنّ ذلك كذلك في مصاحف المسلمين وعليه قراءة حديثهم وقديمهم " الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 8 ، ص321

[3]- المصدر نفسه، مج8 ، ص321.

يجمع جميع المفسرين على أنّه جبريل. ذلك أنّ منطوق الآية يشير إلى أنّ الهبة من الملك الرسول. فهو القائم على أمر ميلاد هذا الغلام الزكيّ المبشّر به. وبذلك يعدّ ميلاد عيسى الاستثناء الوحيد الذي يسمح باستنتاج إيجابيّة دور الملائكة الرسل في تحقيق الأحداث فضلا عن نقل الأقوال.

1.1. 2. 3. دور الملك في البشارة بعيسى في تفسير الرازي:

ذهب الرازي في إسناد فعل "وهب" إلى الروح مذهب الطبري، إذ رفض بشتّى الوسائل أن تكون الهبة من المخلوق لا من الخالق. واحتجّ للأمر فقال: أمّا قوله لأهب لك غلاما زكيّا، ففي مجازه وجهان : الأوّل أنّ الهبة لمّا جرت على يده بأن كان هو الذي نفخ في جيبها بأمر الله تعالى جعل نفسه كأنّه هو الذي وهب لها، وإضافة الفعل إلى ما هو سبب له مستعمل(...). الثاني أنّ جبريل عليه السلام لّما بشّرها بذلك كانت تلك البشارة الصادقة جارية مجرى الهبة"[1]. وبهذا يحمل الرازي الهبة على محمل المجاز ويطوّع الثنائيّة البلاغيّة القديمة حقيقة. مجاز لتعليل تصوّراته الدينيّة والاحتجاج لمسلمات الإسلام العقديّة والتي تقضي باختصاص الله اختصاصا مطلقا بالمن على البشر والهبة لا يشاركه في ذلك أي من المخلوقات.

غير أنّ الرازي لم يقف بالمسألة عند هذا الحدّ وإن كان منافحا عن سلبيّة الملك في هبة عيسى المسيح لمريم، إنّما وضع عدم أهليّة جبريل للاضطلاع بهذه المهمّة على محكّ النظر. فتساءل على لسان مجادل مفترض عن الدليل الذي يمنع اقتدار جبريل على تركيب الأجزاء وخلق الحياة والعقل والنطق في مريم. ردّ الرازي على هذا السؤال بأنّ "جبريل عليه السلام جسم، والجسم لا يقدر على هذه الأشياء"[2]. واسترسل في تعليل الجسميّة بالحدوث وتصنيف أنماطه. ولكن لمّا جوبه الرازي باحتمال أن يكون الله قد خصّ بعض الأجسام بالقدرة على بعث الحياة لاذ بالمسلّمات العقديّة وقال: "الحقّ أنّ المعتمد في دفع هذا الاحتمال إجماع الأمّة فقط والله أعلم". وبهذا يسقط استدلال الرازي العقليّ وينهار مفسحا المجال للمصادرات الدينيّة حتّى تتحكّم في تفسير النصّ القرآنيّ.

---

[1]- الرازي، *مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير* ، مج 11، ج21 ، ص169

[2]- المصدر نفسه ، مج 11، ج21 ، ص ص169- 170.

3. 1.1 نقل البشارة مهمّة جبريليّة:

سعى الطبري إلى إسناد مهمّة نقل البشارة إلى الملك جبريل بالذات[1]. والحال أنّ القرآن لم يدقّق في جميع آيات نقل البشارة بميلاد الأنبياء هويّة الملك الذي أنيطت بعهدته هذه المهمّة. فضلا عن كونه قد أسندها في أغلبّ الحالات إلى ملائكة أو رسل جمع لا إلى مخلوق مفرد ولا إلى واحد بعينه. وفي ظلّ صمت القرآن عن هويّة الملك ناقل البشارة مقابل تخصيص جبريل بها في التفسير احتاج الطبري إلى مبرّرات تعلّل الانتقال من الجمع إلى المفرد ومن النكرة إلى المعرفة ومن رسول مبشر مبهم مجهول إلى جبريل الذي حظي في القرآن بالذكر. ودعاهم الأمر إلى تأويل الآيات القرآنيّة تأويلا بلغ حدّ التعسّف في بعض المقامات، ودفعهم إلى تقييد الدلالة المطلقة.

إنّ نزوع المفسّرين إلى نسبة التبشير بالميلاد العجائبي إلى الملك جبريل تحديدا يندرج في إطار جهود أخرى متضافرة حاولت تبويئه منزلة مخصوصة من بين جميع الملائكة، وذلك في إطار السعي إلى نحت مثال إسلاميّ يناظر ما كان للملك ميكائيل عند اليهود من منزلة[2]. غير أنّ القرآن في حدّ ذاته وبقطع النظر عن كلّ التصوّرات التي تبدو بديهيّة لا يشير إلى أيّة حظوة اختصّ بها الملك جبريل دون سائر الملائكة. لذلك نعتبر أنّ صورة الملك جبريل ومنزلته ليستا إنتاجا قرآنيّا، إنّما هي وضعيّة أنتجت في طور لاحق من تاريخ المتصورات الدينيّة دعا إليها احتداد الجدل الدينيّ بين أهل الكتاب، وفرضتها مقتضيات التنازع على المشروعيّة. ولمّا تطلّب تشييد صورة استثنائية للملك جبريل إسناد أكبر قدر من المهام والنشاطات الدينيّة إليه رأى المفسرون أن يكون جبريل ملك البشارات بامتياز، دون أن يكون لهم من القرآن سند. لذلك انصرفوا إلى الخطاب يحمّلونه تصوّراتهم ومعتقداتهم لشرعنة تفاسيرهم وتأويلاتهم.

1. 3. 1.1 جبريل ناقلا للبشارة في تفسير الطبري:

نتّخذ مثالا أوّل للاستدلال على انزياح التفسير عن النصّ القرآنيّ في ما يتعلق بمنزلة جبريل من تفسير الطبري الآية 39 من سورة آل عمران:"فَنَادَتهُ المَلَائِكَةُ وَهوَ قَائِمُ يُصَلِّي فِي المِحرَابِ إِنَّ الله يُبَشِّرُكَ بِيَحيَ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ الله وَسَيِدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًا مِنَ الصَالِحِينَ". إذ أشار الطبري إلى أنّ المقصود بالملائكة في الآية هو جبريل. ولكنّه رغم هذا الإقرار لم يتغاضّ عن الإشكال اللغويّ المتمثّل في حمل الجمع على محمل المفرد وفي التحوّل من الملائكة المؤنّثة إلى

---

[1] – الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج3، ص249.

[2] – Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, pp134-135.

جبريل المذكّر، وفي الانتقال من العام إلى الخاص[1].

احتجّ الطبري لمسألة الانتقال من الجمع إلى المفرد ومن الملائكة إلى جبريل باستعمالات العرب اللغويّة. إذ يقال في الكلام:"خرج فلان على بغال البرد وإنّما ركب بغلا واحدا. وركب السفن وإنّما ركب سفينة واحدة، وكما يقال ممّن سمِعتَ هذا الخبر فيقال من الناس وإنّما سمعه من رجل واحد"[2]. وحسم المسألة بهذه الحجّة دون أن يبرّر سبب استعمال القرآن الجمع ما دام المقصود منه هو المفرد، بل اكتفي من المسألة بالإشارة إلى صواب حمل الملائكة على جبريل ما دامت الاستعمالات اللغويّة تسمح بذلك.

ويفسّر الطبري الانتقال من المؤنث المتمثّل في لفظ الملائكة إلى المذكّر المتمثّل في لفظ جبريل بحجّة من اللغة. إذ يرى "أنّ الملائكة إذا كان مرادا بها جبريل كما روي عن عبد الله فإنّ التأنيث في فعلها فصيح في كلام العرب للفظها إن تقدّمها الفعل وجائز فيه التذكير لمعناها"[3]. ووفق هذا التصوّر يرى الطبري أنّ لفظ الملائكة مؤنث لفظا ومذكّر معنى، ومن هذا المنفذ اللغوي يجوز تأويل الملائكة على تأنيثها بجبريل وإن كان من الأسماء المذكّرة.

وإذا كان الطبري قد حلّ مشكلة الانتقال من الجمع إلى المفرد ومن المؤنّث إلى المذكر فإنّه لم يعلّل الانتقال من اسم الجنس العامّ إلى تمام التعريف بالعلميّة. فالملائكة اسم يدلّ على مطلق الجنس في حين أنّ اسم جبريل يدلّ على واحد معيّن معرفة، فكيف تمّ الانتقال من النكرة إلى المعرفة ومن العام إلى المخصوص؟

حلّ الطبري من الإشكال ما أسعفته بعض قواعد اللغة بحلّه. ولكنّه اطرح الجزء الذي يحرج، والذي لا تجد له قواعد اللغة مخرجا ولا تسمح بتبنيه، ولا تعلّل صحّته. وهو وإنّ قلّب الإشكال من بعض وجوهه فإنّه لم يقلّبه من جميعها، فضرب صفحا عن تلك التي لا يجد حججا تعلّلها أو تشرّعها.

تؤوّل اللغة إذن في الاتجاه الذي يختاره المفسّر وحسب التصور الذي ينافح عنه. وهذا الجمع يُقلب مفردا والمؤنث يُردّ مذكرا والبشارة تُعهد إلى جبريل من أجل إعلاء منزلته. وإذا كان القرآن لا يتيح للمفسّر مجازا سهلا آمنا يسمح بكلّ هذه التحوّلات والتأويلات فمن مهمّة المفسّر أن يسترفد جميع أدواته المعرفيّة ليبرهن على صواب تأويله. وينتهي به الأمر إلى إنتاج

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج3، ص 249.

[2]- المصدر نفسه، مج3، ص 249.

[3]- المصدر نفسه، مج3 ، ص 249.

معرفة تبريريّة لا تستقيم إلاّ في ضوء تصورات المفسر وتمثله لعالم الغيب ولصورة الإله. ولا تجد مسوغاتها إلاّ من المصادرات العقديّة المقيمة في ذهنه. وهي مصادرات توجّه عمليّة التفسير في حدّ ذاتها فيتحوّل هذا النشاط إلى جملة من الإسقاطات التي لا يعلّلها إلاّ تحكّم المصادرات العقديّة الدينيّة. ذلك أن الإقرار بتميّز الملك جبريل دون سائر المخلوقات الملائكيّة يكاد يكون أمرا بديهيّا بالنسبة إلى الطبري وإلى عموم المسلمين. وانطلاقا من هذه المصادرة تنسب جميع نشاطات الوساطة بين السماء والأرض إلى الملك جبريل، وتسند إليه معظم الأدوار في جلّ القصص الديني، وتكاد تُختزل جميع الملائكة في واحد منها هو الملك جبريل لا غير.

1.1 .3 .2 جبريل ناقلا للبشارة في تفسير الرازي:

سار الرازي على نهج الطبري في هذه المسألة. إذ لم يستبعد بمناسبة تفسير نفس الآية المشار إليها أعلاه من سورة آل عمران أن يكون المعنيّ بالملائكة هو جبريل. ورأى أنّ الدليل المنفصل كفيل بحمل لفظ الملائكة محمل تأويل. مما يدعو إلى إخراجها من دلالتها الأولى المباشرة وتحميلها معنى ثانيا لا يظهر في منطوق النصّ. ولعلّ الإعراض عن المعنى الظاهر والانصراف إلى معنى ثان لا يجد ما يبرّره من داخل النصّ الأوّل المقدّس. فمعاني الآيات بالنسبة إلى المفسّر تتشكّل خارج النصّ القرآنيّ تصنعها الأخيلة والتمثلات والمسلمات والمصادرات والذاكرة ثمّ تنسب إلى القرآن من بعد أن تُبتكر الوشائج التي تعلّق هذا بذاك، وتجعل التفسير وليدا شرعيّا للنصّ المقدّس. ولعلّ تصوّر جبريل بوصفه ملكا استثنائيا هو الذي دفع المفسرين إلى جعل كلّ إشارة إلى الملائكة حديثا عن جبريل. لذلك أعرضوا عن الدلالة المباشرة الصريحة وانصرفوا إلى التأويل. وهذا هو شأن الرازي الذي رأى في قول الله "فَنَادَتْهُ المَلَائِكَةُ" أنّ: "ظاهر اللفظ يدلّ على أنّ النداء كان من الملائكة ولا شكّ أنّ هذا في التشريف أعظم، فإن دلّ دليل منفصل أنّ المنادى كان جبريل عليه السلام فقط صرنا إليه وحملنا هذا اللفظ على التأويل"[1].

وانطلاقا من هذا المبدأ رأى الرازي أن حمل الملائكة على أنّها تدلّ على جبريل أمر جائز بدليل أنّه يقال:" فلان يأكل الأطعمة الطيبة ويلبس الثياب النفيسة أي يأكل من هذا الجنس ويلبس من هذا الجنس مع أنّ المعلوم أنّه لم يأكل من جميع الأطعمة ولم يلبس جميع الأثواب فكذا ههنا، ومثله في القرآن" الذين قال لهم الناس" وهم نعيم بن مسعود إنّ الناس يعني أبا سفيان، قال المفضّل بن سلمة: إذا كان القائل رئيسا جاز الإخبار عنه بالجمع لاجتماع أصحابه

[1]- الرازي، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*، مج4 ، ج8، ص31.

معه، فلمّا كان جبريل رئيس الملائكة وقلّما يبعث إلاّ ومعه جمع صحّ ذلك"[1]. وانطلاقا من هذا التأويل الذي نافح عنه الرازي بكلّ ما أتيح له من الوسائل اعتبر الملائكة التي نادت مريم جبريل وحده،" فالمشهور أنّ ذلك المنادي كان جبريل عليه السلام وقد قرّرناه في ما تقدّم"[2]، فكان جبريل بمقتضى هذا التعميم المسؤول عن نقل البشارة سواء أتعلّق الأمر بقصّة زكريّا أم بقصّة مريم.

أمّا الوضع الثاني الذي نقف عنده والذي قرن فيه المفسرون نقل البشارة بالملك جبريل والحال أنّ القرآن يسنده إلى عموم الملائكة دون وجه للتخصيص فيتمثّل في تأويلهم للآية 69 من سورة هود" وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنا إبرَاهِيمَ بِالبُشرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنيذٍ"، وقد " قال أبو جعفر: يقول تعالى ذكره : ولقد جاءت رسلنا، من الملائكة وهم فيما ذكر كانوا جبريل وملكين آخرين، وقيل إنّ الملكين كانا ميكائيل وإسرافيل معه"[3].

ويسير الرازي في الاتجاه عينه إذ سعى إلى تقييد الدلالة المطلقة جاعلا جبريل واحدا من الرسل الذين بشروا إبراهيم بل جاعلا إيّاه قائدهم. فقد قال في تأويل لفظ"الرسل": "ولفظ رسلنا جمع وأقلّه ثلاثة فهذا يفيد القطع بحصول ثلاثة، وأمّا الزائد على هذا العدد فلا سبيل إلى إثباته إلاّ بدليل آخر. واجمعوا على أنّ الأصل فيهم كان جبريل عليه السلام. ثمّ اختلفت الروايات فقيل: أتاه جبريل عليه السلام ومعه اثنا عشر ملكا على صورة الغلمان الذين يكونون في غاية الحسن. وقال الضحاك: كانوا تسعة، وقال ابن عبّاس رضي لله عنه: كانوا ثلاثة جبريل وميكائيل وإسرافيل عليهم السلام وهم الذين ذكرهم الله في سورة الذاريات"[4].

يعمد كلّ من الطبري والرازي وغيرهما من المفسرين إلى تخصيص الدلالة المطلقة وتقييدها. إذ لا يرتضون التعميم الذي يظهر في القرآن، فيستغلونه للتدقيق والتخصيص من ناحية ولإصباغ المشروعيّة على تصوراتهم الدينيّة من ناحية أخرى. ومهما تكن هويّة الرسل فإنّ جبريل في المثالين المذكورين حظي بمرتبة الأصل وبمنزلة القائد. إنّه عنصر قارّ في جماعة المبشرين. وبهذا تتكاثف جهود المفسرين للإعلاء من منزلة الملك جبريل حتّى تكتمل الموازنة بين عقائد المسلمين وعقائد اليهود ويناظر الملك جبريل ميكائيل في الحظوة والمنزلة عند الربّ.

---

[1]- المصدر نفسه، مج4، ج8، ص31.

[2]-المصدر نفسه، مج،4 ج8، ص42.

[3]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج7، ص 67.

[4]- المصدر نفسه، ص 19، مج9، ج18.

3.3. 1.1 تخصيص دلالة الروح:

نلمس هذا النزوع إلى تحويل مهمّة نقل البشارة إلى اختصاص من اختصاصات الملك جبريل دون سائر الملائكة من خلال تعامل المفسرين مع قصّة مولد عيسى وتبشير مريم بالمسيح في السورة التي تحمل اسمها. إذ لا يشير القرآن بوضوح إلى هويّة ناقل البشارة الذي حاور مريم والذي وهبها الولد. ويكتفي النصّ الأوّل بالقول"فَأَرسَلْنَا إِلَيهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا"، ولفظ الروح في القرآن لفظ معضل لا يمكن حسم دلالته في طمأنينة. ومع ذلك فإنّ الطبري يسّلم ناقلا الرواية عن وهب بن منبه وعن غيره بأنّ الله أرسل جبريل إلى مريم فتمثّل لها بشرا سويّا [1]. فالروح إذن هو جبريل، وهو الذي عهدت إليه مسألة مولد عيسى برمّتها[2]. ولا يشير المفسّر إلى إسهام سائر الملائكة، فقد كانت مغيّبة في هذه المهمّة في حين كان جبريل بطلها وكان العنصر الفاعل فيها.

أمّا الرازي فإنّه لم يتعامل مع الروح التي أرسلها الله إلى مريم بنفس درجة البداهة، وأشار إلى اختلاف المفسرين في أمر الروح:" فقال الأكثرون إنّه جبريل عليه السلام وقال أبو مسلم إنّه الروح الذي تصوّر في بطنها بشرا، والأوّل أقرب لأنّ جبريل عليه السلام يسمّى روحا(...) وسمّي روحا لأنّه روحانيّ وقيل خلق من الروح وقيل لأنّ الدين يحيا به أو سمّاه الله بروحه على المجاز محبّة له وتقريبا، ولا يليق ذلك إلاّ بجبريل عليه السلام "[3]. بذلك جاري الرازي السنّة الدينيّة الثقافيّة التي قرنت الولادة العذريةّ بجبريل. وقيّد دلالة الروح الغامضة والمطلقة في أن بشخصيّة هذا الملك. وتحوّلت مهمّة نقل البشارة بالميلاد الطاهر من اختصاص ملائكيّ إلى اختصاص يكاد يحتكره مخلوق واحد، فكاد جبريل أن يختزل الملائكة أجمعين.

وبهذا نلاحظ أنّ مهمّة نقل البشارة من الله إلى البشر ليست مجرّد اختصاص تشترك جميع الملائكة في أدائه. إنّما يتحوّل الأمر عند المفسّرين إلى اختصاص من اختصاصات جبريل بالذات، لا سيما وأنّه يعدّ عند المفسرين صاحب منزلة استثنائيّة تعلو به على سائر الملائكة. و

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج8، ص320.

[2]- "الروح القدس في النص الإنجيلي يدل على الأقنوم الثالث، وله من الصفات ما للإله. أمّا في النصّ الإسلامي فهو الواسطة بين الله والأنبياء وأحيانا بينه وبين الصالحين، ويقصد به عادة جبريل ومن وظائفه في النص القرآني أنّه يمثّل إحدى قنوات تبليغ الوحي إلى النبي". حمادي المسعودي، *متخيل النصوص المقدسة في التراث العربي الإسلامي*، ص ص 208 -209.

[3]- الرازي، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*، مج9، ج18، ص 19.

يجدر التنبيه إلى أن هذه المنزلة الاستثنائيّة لا تستمدّ أسسها من القرآن. إذ لا يشير النصّ القرآنيّ إلى أيّ ضرب من التفاضل ولا من التراتب وإن كان يشير إلى التخصصات الوظيفة إشارات عامة ومقتضبة. ورغم أنّ القرآن يعيّن جبريل بالعلميّة ويشير إلى اتصاله المباشر والوثيق بمحمّد بوصفه مولاه[1] فإنّ جميع هذه المعطيات لا تخوّل إحاطة هذا الملك بالهالة التي أسهمت في إنتاجها وتعليلها مؤسّسة التفسير بمختلف اتجاهاته.

4. 1.1 الملك يواجه انفعالات المبشرين:

إنّ حضور الملائكة في جلّ وقائع الميلاد العجائبي في القرآن حضور بالغ الأهميّة. إذ ليست هذه المخلوقات مجرّد وسائط تسهم في نقل أقوال الربّ سواء أكانت بشارة أم نذارة إلى العالم الأرضيّ. إنّما تتجاوز ذلك لتستوعب انفعالات المبشرين، وتجيب عن أسئلتهم، وتسهّل تقبّل الحدث الخارق. ذلك أنّ التبشير بميلاد الولد على نحو عجائبيّ يتناقض تناقضا شديدا مع قوانين التجربة البشريّة ومعطياتها العقليّة والطبيعيّة، وهو ما يولّد في نفوس متلقيها انفعالات شديدة من قبيل الخوف والاستغراب والتردّد وعدم التصديق. وتحوج هذه الوضعيّات الوجدانيّة المتوتّرة إلى سند غيبيّ مقدّس يردّ الخوف طمأنينة والاستغراب تعظيما والتردّد يقينا وعدم التصديق إيمانا خالصا بقدرة الخالق. فكانت الملائكة مصدر معرفة للمبشرين. وحوّلت التوتر الذي يتزامن مع تلقّي البشارة العجيبة إلى حالة من اليقين والإيمان الخالصين، وذلك بحكم حضورها في المقام وبحكم قدرتها على التدخّل في مجريات العالم السفلي وتمكّنها من أدوات التواصل مع الجنس البشريّ. وبهذا تضطلع الملائكة بدور إيجابيّ في هذه المقامات المخصوصة، وتسهم في تهدئة الروع. فتتعزّز منزلتها إذ تتحوّل إلى مصدر من مصادر المعرفة الدينيّة المقدّسة، وتظهر بوصفها الوسيط الوحيد بين الله صانع البشارة ومتلقيها، فيغني حضورها عن تدخّل الله ذاته وتنوب عنه، وتكلّم المختارين المبشرين بالنسل الجديد كلاما مباشرا يشدّ أزرهم، ويصلح إيمانهم، ويظهر في اللحظة نفسها مقدار عظمة الربّ وخارق إرادته.

تنهض الملائكة في هذه الوضعيّة بما يفترض أن ينهض به الربّ إذ يجادله أصفياؤه ويظهرون من الريبة ما لا يخفى، بل ويستهزئون. ولعلّ الاستثناء الوحيد الذي يخترق هذه القاعدة ولا يلغيها هو ما كان من أمر زكريّا في القرآن إذ طلب إلى ربّه ذريّة ترثه وتحمل وزر الرسالة من بعده. فأجابه إلى مطلبه. وأرسل إليه الملائكة تباعا مبشّرة، فما صدّق. ودفعته

---

[1]- التحريم 66 /4.

الدهشة دفعا ليسأل ربّه "رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الكِبَرُ وامْرَأَتِي عَاقِرٌ" فيجيب الربّ مطمئنا"كَذَلِكَ اللهُ يَفعَلُ اللهُ ما يَشَاءُ"[1]. ويبدو حضور الربّ في هذا المقام حضورا مفاجئا، لا يسمح به المقام ولا تبيحه قوانين مؤسّسة التواصل بين الخالق المتعالي والمخلوقين. أمّا في سائر قصص التبشير بالميلاد العجيب في القرآن فإنّ الملائكة تنهض بدور فعال في تفسير دلالات الميلاد العجيب الدينيّة وإكسابها هالة المقدّس. وهو ما أشار إليه النصّ القرآني وتبنّاه التفسير. فقد نقل النصّ المقدّس الكثير من المحاورات المطوّلة بين الرسل أو الملائكة والمبشرين بالمولود. وسنقف على مثالين يبرزان دور الملائكة في انتشال لحظة تقبّل البشارة من خطر الخوف والتردّد وتحويل حالة الذهول والنكران إلى اعتراف وتسليم بعظمة القدرة الإلهيّة.

1.1 .4 .1 المثال الأوّل: البشارة بإسحاق:

يتمثّل المثال الأوّل في قصّة تبشير إبراهيم وسارّة بإسحاق. وقد سجّل القرآن حالة الارتياب التي أصابت سارة لحظة تلقيها نبأ البشارة. فقد قالت في نبرة لا تخلو من التعجب "يَا وَيْلَتِي أَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ"[2]. وتتدخّل الملائكة لتنقذ الموقف من أخطار كثيرة متربّصة قد تزعزع ثبات العقيدة ورسوخ الإيمان في مقدرة الله. لذلك تجيب "أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ الله رَحْمَةُ اللهِ وبَركاتُهُ علَيكُم أهْلِ البَيْتِ إِنَهُ حَميدٌ مَجِيدٌ"[3]. ويعتبر تدخل الملائكة تدخلا حاسما، إذ يتكفّل بوقف حالة الشكّ، ويواجهها بمسلمات دينيّة تحيي جذوة الإيمان والرضى. فيعود المبشرون إلى رشدهم وتتبدّد حالة الروع. إنّ مضمون البشارة الاستثنائيّ يدفع الملائكة إلى الشرح والتعليل وتخفيف الوطء. فموضوع البشارة يخاتل جميع التوقعات ويعصف بها وبباغتها، ويوقع في نفوس متلقيها الرهبة والجزع حينا، والدهشة والارتياب حينا آخر، وعدم القدرة على الفهم والتمثّل في جميع الأحيان. ممّا يحوج الملك الذي يعدّ همزة الوصل الوحيدة بين صانع المعجزة ومتقبّلها إلى تذليل صعوبات تلقيّ مثل هذا الحدث المعجز وتفسيره وتعليل إمكان حدوثه.

وإذا كان القرآن يقف بدور الملائكة في احتواء ردود فعل المبشرين عند المحاجة والتذكير بقدرة الله فإنّ التفسير يشير إلى وسائل أخرى لا أثر لها في القرآن عوّلت عليها الملائكة، بل الملك جبريل تحديدا لإقناع أصحاب البشارة بصدقها. من ذلك ما كان من أمر سارّة. إذ يشير الطبري إلى

---

[1]- آل عمران 40/3.

[2]- هود 76/11.

[3]- هود 77/11.

أنّ الملك جبريل راح يذكرها بمطلق قدرة الله ورحمته حتّى يبدّد شكوكها ومخاوفها، بل إنّه زيادة على ذلك "أخذ بيده عودا يابسا فلواه بين أصابعه فاهتزّ أخضر"[1]. فكانت معجزة جبريل دليلا بليغا يشهد للبشارة بالصدق. وتضافرت بذلك دواعي طرح الفرق والارتياب. وعزّز المفسرون دور الملائكة وجبريل تحديدا في استيعاب التوتر المتولد من عجائبيّة البشارة، وتحويله إلى تصديق خالص.

وإذا كان الملك في القرآن وفي التفسير قد اضطلع في قصّة التبشير بإسحاق بدور إيجابيّ وفعّال أسهم في توجيه ردود فعل الوالدين المبشرين توجيها يخدم ثبات الإيمان، فإنّنا نلاحظ أنّ الرواية التوراتيّة لهذا الحدث تغيّب الملائكة وينوب الربّ يهوه عن جميع الأدوار التي أسندها لها القرآن والتفسير من بعد. فقد واجه الربّ يهوه نفسه استهزاء سارة بالبشارة إذ قال الربّ:" لإبْراهيمَ ما بالُ سارةَ ضَحِكَتْ وقالتْ أحقّا أَلِدُ وأنا الآنَ فِي شَيخُوختِي؟ أيَصْعُبُ على الربِّ شيءٌ؟ في مِثلِ هذا الوَقْتِ مِنَ السنَةِ المُقبِلةِ أعودُ إليكَ ويَكونُ لسارَةَ ابْنٌ"[2] . ويعلّل هذا الأمر بمراحل تشكّل النظام الوسائطيّ بين الربّ وشعبه، وقد اقترنت هذه المراحل اقترانا وثيقا بتطوّر مبدأ التوحيد وبتطوّر التصوّرات الدينيّة الحافّة بصورة الإله عموما[3].

1.1 .4 .2 المثال الثاني: البشارة بعيسى:

أمّا المثال الثاني الذي يشير إلى أهميّة دور الملائكة في احتواء انفعالات المبشرين فيتمثّل في قصّة تبشير مريم بعيسى المسيح. فقد نزل الروح إلى مريم وأعلمها بما وهبها الله لها، فتساءلت معبّرة عن حالة من عدم الفهم "أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ وَلَمْ يَمسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا[4]"، فأجابها الملاك المرسل بما يبدّد حيرتها: "كَذَلِكَ قَالَ رَبُكِ هُوَ عَلَيَّ هَيّنٌ وَلِنَجعَلَهُ آيَةً لِلناسِ ورَحْمَةً مِنَّا وَ كَانَ أَمْرًا مَقضِيًّا". إنّ الملاك لا يحاجج ولا يعلّل بقدر ما يدعو إلى الإذعان. لذلك لم يكن منتجا لخطاب تبريري مثلما هو الشأن في قصّة سارة. إنّما كان الملك ناقلا لقول الله بحذافيره. ولعلّ الكلام باسم الله لا عن الله كفيل وحده بتحويل حالة الرفض إلى خضوع وتحويل النكران إلى قبول ورضى. ويكشف هذا الوضع هيبة الكلمة الربانيّة وسطوتها وقداستها، فهي التي مكّنت إذ نقلها الملاك من الله إلى مريم من تبديد قلقها وخوفها من

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج7 ، ص 73.

[2]- التكوين 18/ 13.

[3]- Bernard Lang, « Yahvé seul ! Origine et figure du monothéisme biblique » dans : Le *Monothéisme* ,concilium n197, pp 55-64.

[4]- مريم 20/19.

الفضيحة.

2.1 الوظيفة التعليميّة من خلال قيادة الرحلة العجيبة :

1. 2. 1 قيادة الرحلة في النصوص الإسلاميّة:

في حياة كلّ الأنبياء رحلة في الأرض[1] أو في السّماء[2]، تنتهي الرحلة ببلوغ فضاء مقدّس ينبثق منه دين جديد فتكون تلك الرحلة نشاط تأسيس، يحوض غمارها النبيّ ويقتاده إليها مبعوث الربّ الذي ينوب بحضوره عنه. وقد كان لمحمد حسب النص القرآني رحلات بعضها في الأرض وبعضها في السماء شأنه في ذلك شأن جلّ الأنبياء في الفضاء السامي أو في الفضاء الهندي الأوربي[3]. تقود الملائكة الأنبياء إلى رحلات عجيبة مستحيلة لا يكاد يصدّقها إلاّ من عمرت قلوبهم بالإيمان، حتّى تنتهي بهم إلى الأرض التي اختارها الله سواء أكانت تلك الأرض مكّة، أو أرض كنعان، أو موضع عين زمزم ما بين الصفا والمروى، أو كانت بيت المقدس التي منها يعرج المصطفون إلى السماء، أو كانت المدينة. فليس بوسع النبيّ في جميع هذه الحالات أن يهتدي بمفرده إلى مسار الرحلة ولا إلى وجهتها. لذلك يُقتاد إليها اقتيادا فارا من ضيم المكذّبين، ناشدا أفقا أرحب يلوذ به ويسمح للدين أن يثبت ويمتدّ.

رحلات الأنبياء في القرآن كثيرة. ولكنّها في التفسير أكثر تفصيلا وتدقيقا تفيض بوصف الوقائع والأحداث والأحوال والهيئات. وتتنزّل نصوص رحلات الأنبياء في التفسير في صميم مشاغلنا العلميّة. إذ تؤكّد هذه النصوص منزلة الملائكة عموما والملك جبريل على وجه الخصوص في قيادة رحلة النجاة أو رحلة تأسيس الدين الجديد، مما يسند إليه مهام ذات طابع تعليمي. في حين لا يسند القرآن للملائكة أيّ دور إيجابيّ في قيادة الرحلة هذا إن ذُكرت الرحلة أصلا. فكثير من قصص النجاة والفرار والارتحال لا أثر لها في القرآن، ولكنّها من إنتاج مؤسّسة التفسير. وعموما فإنّه يمكن تقسيم قصص رحلات الأنبياء في التفسير إلى قسمين: أمّا الأوّل فالرحلة إلى السماء، وأمّا الثاني فالضرب في الأرض. ونشتغل في القسم الأوّل على قصّة إسراء محمّد ومعراجه ودور الملك جبريل فيها، في حين ننظر في القسم الثاني في قصّة إبراهيم وتأسيس مكّة بوصفها نموذجا لقصص تأسيس المكان المقدّس.

---

[1]- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص565 – 644 .

[2]- المرجع نفسه، ص ص511 – 558 .

[3]- Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Volume III, p79.

1 .2.2 قائد الرحلة في العهد القديم: يهوه أم ملاك الربّ؟

تجدر الإشارة إلى أنّ اقتياد رحلات الأنبياء في الأرض أو في السماء هو اختصاص وظيفيّ ملائكيّ بامتياز. وهي وظيفة تطلّبها احتفاء الإسلام الشديد بمبدأ التوحيد الذي يفصل فصلا كلّيا بين الله والعالم الأرضيّ مع ضمان حضوره من خلال وسائطه السماويّة العلويّة. ولمّا كانت إناطة هذه الوظيفة بعهدة الملائكة مقترنة إلى حدّ التشارط بمبدإ تعالي الله وتوحيده تجلّى هذا الاختصاص الوظيفيّ في جلّ النصوص الدينيّة التوحيديّة المقدّسة متناسبا مع تطور فكرة التوحيد ذاتها. فتجلّت هذه الوظيفة في بعض نصوص العهد القديم، وفي كتابات ما بين العهدين. لقد اقتاد ملاك الربّ موسى وشعبه بإشراف من الربّ يهوه في سفر الخروج. وتقدّم جيش بني إسرائيل حتّى عبروا البحر[1]. ثمّ أرسل الربّ يهوه نفسه ملاكه ليعدّ شعب بني إسرائيل للدخول إلى أرض كنعان مؤكّدا أنّ الملاك يمثّل إرادته ويتكلّم بلسانه. وبذلك تبدو قيادة رحلة النجاة من عذاب فرعون نشاطا إلهيّا يتخذ من الملائكة تقيّة تمنع الربّ من الحضور المباشر وتحصّن تعاليه وتعزّز انفصاله ماديّا عن العالم السفلي لشعبه[2]. يعهد أمر القيادة إلى الملائكة لتهدي القوم الهاربين إلى سبيل النجاة، ولترشدهم إلى موطن الأرض المقدّسة ولتدفع عنهم أذى الطريق. وهي إلى ذلك مأمورة من ربّها نائبة بحضورها عنه. ولعلّ تواتر هذه المهمّة في العهد القديم وإنماء قيادة رحلات كثيرة في الأرض أو في السماء إلى الملائكة يؤهّل هذا النشاط ليكون اختصاصا وظيفيّا ملائكيّا[3].

ولكن تجرد الإشارة إلى أنّ قيادة رحلة خروج موسى وشعبه من مصر إلى أرض كنعان

---

[1]- "فانتَقَلَ مَلاكُ اللهِ مِنْ أمامِ جَيْشِ بَنِي إسْرائيلَ وسارَ وراءَهُمْ وانتَقَلَ عَمُودُ السَحابِ أيْضًا ووَقَفَ وراءَهُمْ". الخروج 19/14.

[2]-" هَا أنَا سَأُرْسِلُ أَمَامَكُمْ مَلاكًا يَحْفَظُكُمْ فِي الطَرِيقِ ويَجِيءُ بِكُمْ إلَى المَكَانِ الذي أعْدَدْتُهُ فانتَبِهوا لهُ واسْتَمِعوا إلى صَوتِهِ، ولا تَتَمَرَّدوا عَلَيْهِ، لأنَّهُ لا يَصفَحُ عَنْ ذُنُوبِكُمْ، لأنَّهُ يَعمَلُ باسْمِي، فإنْ اسْتَمَعْتَ إلى صُورَتِهِ وعَمِلْتُمْ بِكُلِّ ما أتَكَلَّمُ بِهِ عاديتُ مَنْ يُعاديكُمْ وَضايَقْتُ مَنْ يُضايِقُكُمْ، ويَسِيرُ مَلاكي أمَامَكُمْ ويُدْخِلُكُم أرْضَ الأمورِيِينَ والحِثِيِّينَ والفَرِزِيِينَ والكَنْعانِيِينَ والحُوِيِينَ واليَبوسِيِينَ جَميعًا بَعْدَ أنْ أُزيلَهُمْ" . الخروج،20/23-23.

[3]- أشار سفر الخروج في موضع آخر منه إلى تكليف الله أحد الملائكة لقيادة موسى و شعبه إلى الأرض المقدّسة وإعدادهم للحلول بها بعد الرحيل عن سيناء: " وقَالَ الرَّبُّ لموسَى: قُمْ مِنْ هُنا واصْعَدْ أنْتَ والشَعْبُ الذينَ أخْرَجْتَهُمْ مِنْ أرْضِ مِصْرَ إلى الأرْضِ التي أقْسَمْتُ أنْ أُعْطِيَها لِنَسْلِ إبْراهيمَ وإسْحاقَ ويَعقوبَ، وأنا أُرْسِلُ أمامَكَ مَلاكًا وأطْرُدُ الكَنْعانيينَ والأموريينَ والحِثِيِّينَ والفَرِزِيينَ والحُوِيينَ واليَبوسِيينَ مِنْ تِلْكَ الأرْضِ التي تَفيضُ لَبَنًا وعَسَلاً..."الخروج33/1-3.

كانت بيد يهوه ذاته فقد "كانَ الربُّ يَسيرُ أَمَامَهُمْ نَهَارًا فِي عَمودٍ مِنْ سَحَابٍ لِيَهْدِيَهُمْ فِي الطَّرِيقِ، وَلَيْلا في عمَودٍ مِنْ نارٍ لِيُضِيءَ لَهُمْ فَواصَلُوا السَيْرَ نَهَارًا وَلَيْلا وكانَ عَمودُ السَحَابِ نَهَارًا وَعَمودُ النارِ لَيلاً لا يَزولانِ مِنْ أَمَامِ الشَعْبِ"[1]. إلاّ أنّ الربّ عدل عن الظهور المباشر وآثر أن يقيم في سمائه من بعد أن عهد لملاك الربّ بمهمّة المسير بالقوم الناجين من عذاب فرعون. وهو ما يمثل منعرجا حاسما في علاقة الربّ بشعبه إذ يتطلب ارتقاء الربّ درجات من التعالي تفعيل نشاط الأنظمة الوسائطيّة من ملائكة وشياطين وتنظيمها وإعادة هيكلتها في ضوء علاقات جديدة مع الشعب.

رفض يهوه أن يرافق موسى وقومه وأوكل هذه المهمّة بيد الملاك من بعد أن كان موسى يكلّم ربّه كما يكلّم الإنسان صاحبه[2]. وكان إذا دخل الخيمة ينزل عمود السحاب ويقف على باب الخيمة ويكلّم الرب موسى[3]. كان الربّ قريبا، ولكنّه آثر الابتعاد رأفة بقومه وأعلن قراره لموسى أثناء الرحيل عن سيناء وقال:"وَأمَّا أَنَا فَلا أَصْعَدُ إِلَيها مَعَكُمْ لألاّ أُفنِيَكُمْ فِي الطَّرِيقِ لأنَكُمْ شَعْبٌ قُساةُ الرِقابِ"[4]. تشير هذه المعطيات الموزّعة في غضون العهد القديم إلى تنازل الربّ يهوه عن بعض اختصاصاته وإحالتها إلى الملائكة. وكان إغراق الربّ في تعاليه وارتقاؤه في سلّم التجريد والتنزيه المقابل الذي عوّض به هذه الخسارة. ويشير سفر الخروج إلى الصعوبات التي وجدها موسى في التأقلم مع هذه الوضعيّة الجديدة وفهمها، كما يشير أيضا إلى الحلول التي اقترحها الربّ لتعويض غيابه أو ابتعاده عن الشعب المختار[5].

إنّ الرحلة اختصاص وظيفيّ ملائكيّ أحاله الربّ إلى الملائكة في العهد القديم من بعد أن قرّر الارتقاء إلى سمائه وملازمتها. فوجه الربّ لا يرى ومن يراه لا يعيش[6]. لذلك تسدّ الملائكة بحضورها الثغرة المتولّدة من غيابه، وتسهم في تحقيق إرادته التي كثيرا ما تطلبت تدخلا ماديّا

---

[1]- الخروج13/21 -22.

[2]- الخروج 33/11.

[3]- الخروج 33/9.

[4]- الخروج33/3.

[5]- إنّ إصرار موسى على رؤية ربّه ومجده رؤية مباشرا يدلّ على حالة من الهلع الدينيّ تكشف خشيته الشديدة من أن ينحجب عنه الله أو يغيب، أو تنقطع بينهما المواثيق والعهود، وقد تمسّك الربّ بقراره في الانحجاب والتعالي عن الحواسّ البشريّة ولكنّه اقترح قرائن تدلّ على حضوره وقربه بصورة غير مباشرة، من ذلك دعوته الشعب إلى طاعة الملائكة التي أكّد أنّها تمثّله وتأكيده على تواصل معجزاته التي ستظهر للشعب احتضن ربّهم لهم وتواصل العهد بينهما. انظر الخروج الإصحاح 33-34.

[6]- الخروج 33/20.

أو حضورا مباشرا من دون أن تشوب تعاليه شائبة. ولقد أجلى سفر طوبيا هذا الاختصاص الوظيفيّ على أكمل وجه[1].

1 .2 .3 . الرحلة السماويّة: إسراء محمّد ومعراجه:

أورد الطبري قصّة الإسراء والمعراج في روايات عديدة[2] بمناسبة تفسيره الآية الأولى من سورة الإسراء[3]. وتشير عموم الروايات إلى أنّ حدث الإسراء والمعراج ليس حدثا مفردا، إنّما هو حدث مركّب يحتاج إلى تفريع: فالمتأمّل في الروايات التي يوردها الطبري يلاحظ تأكيدها على أنّ جملة من الطقوس التطهيريّة سبقت صعود محمّد إلى السماء. وتكفّل الملك جبريل بإعداد محمّد إلى هذه الرحلة إذ تعهّد بتطهير قلبه بمساعدة من الملك ميكائيل. كما قاد جبريل محمّدا في رحلة أرضيّة تعليميّة تذكّر برحلة موسى والخضر سبقت الرحلة إلى السماء. ثمّ كان الإسراء والمعراج بمثابة الحدث الختاميّ الذي توّج كل المراحل السابقة[4].

1 .2 .3 الإعداد للصعود إلى السماء:

1 .2 .3 .1 شرح الصدر:

تعتبر عمليّة التطهير التي خضع لها محمّد قبل الصعود إلى السماء مفصلا جوهريّا في قصّة الإسراء والمعراج. إذ تُجلي هذه العمليّة اختصاصا وظيفيّا هامّا من اختصاصات الملائكة من ناحية، وتسبغ على عمليّة الإسراء والمعراج بعض خصائص طقوس العبور، نظرا إلى اقتران هذا الحدث بممارسات ذات طابع تطهيريّ[5]. فقد روى الطبري عن أبي هريرة قال:"جاء جبريل إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ومعه ميكائيل فقال جبريل لميكائيل: ائتني بطست من ماء زمزم كيما أطهّر قلبه وأشرح له صدره، قال فشقّ عن بطنه، فغسله ثلاث مرّات واختلف إليه

---

[1]- يوجد سفر طوبيا في التوراة اليونانيّة وفي سائر صيغ العهد القديم المستعملة عند المسيحيّين، ولكنّه غير موجود في التوراة العبريّة.

[2]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج8، ص ص3-17.

[3]-" سُبْحانَ الذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ المَسْجِدِ الحَرامِ إِلى المَسْجِدِ الأَقْصَى الذِي بَارَكْنا مِنْ حَوْلِهِ لِنُرِيهِ مِنْ آياتِنا إِنَّهُ هُوَ السَمِيعُ العَلِيمُ"، الإسراء17/1.

[4]- تقع أخبار الإسراء والمعراج في الجزء8 من "*جامع البيان في تأويل القرآن*" ، وتمتدّ من ص3 إلى ص17. والملاحظ أنّ جميع هذه الأخبار لا صلة لها بالنصّ القرآنيّ فقد أشار القرآن في الآية الأولى من سورة الإسراء إلى أنّ الله قد أسرى بالرسول دون أن يضيف إلى هذه الكلمة شيئا، لذلك فكلّ المرويات محض ابتداع وجلّ الأحداث التي اقترنت بالإسراء والمعراج هي من إنتاج المخيّلة الدينيّة.

[5]- منصف الجزار ، *المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول*، ص ص 185 -195 .

ميكائيل بثلاث طسات من ماء زمزم فشرح صدره ونزع ما كان فيه من غلّ وملأه حلما وعلما وإيمانا ويقينا وإسلاما وختم بين كتفيه بخاتم النبوّة"[1].

يحتاج العبور إلى السماء في نظر المفسّر إذن إلى طقس تطهيريّ يزيل عن النبيّ المصطفى دنس البشريّة وأدرانها فيطهر القلب والجسد معا استعدادا للقاء الربّ واعتلاء السماء[2]. وقد اختصّ الملك جبريل بمهمّة شرح الصدر. واتخذ لنفسه عونا واحدا هو الملك ميكائيل. وهو أمر غير مستبعد إذ تنبئ به المفاضلة المعهودة بين الملك جبريل والملك ميكائيل الذي ظلّ ملك اليهود وإن خصّه القرآن بالذكر شأنه في ذلك شأن الملك جبريل. ذلك أنّ الخبر الذي أثبتناه أعلاه يبرز جبريل في صورة صاحب الحرفة الذي يعدّ لأداء مهمّته العدّة كاملة، ويتجهّز لها بعون من الملائكة يسهّل عليه بعض تفاصيل العمليّة.

جبريل ربّ الصنعة، وصاحب المهمّة هو شاقّ الصدر وشارح القلب. أمّا ميكائيل فلا يعدو أن يكون مجرّد عون يأمره سيده فيُمده بالأدوات الضروريّة لتأدية هذا العمل. لا يخفي النص إذن إعلاء منزلة الملك جبريل الذي بدا الآمر الناهي في حدث شقّ الصدر مقابل الحطّ من منزلة الملك ميكائيل. وهي مفاضلة أعلنها التفسير وناقشها علنا في بعض المواضع في إطار الجدل الدينيّ بين اليهود والمسلمين[3]. ولكنّ هذه المفاضلة اتخذت لنفسها بعض التعابير غير المباشرة من بينها هذا المثال الذي وقفنا عنده. والذي يبرز سيادة جبريل على جميع الملائكة بما في ذلك ميكائيل وليّ اليهود وصاحبهم وبشيرهم.

1 .2 .3 .2 تأويل الحكمة الإلهيّة:

تشير الروايات التي نقلها الطبري عن قصّة الإسراء و المعراج إلى أنّ الملك جبريل قد اقتاد محمّدا في رحلة أرضيّة قبل أن يعلو به إلى السماء، علّمه فيها تأويل بعض الصور والوضعيّات في ضرب من تحفيز ملكة التأويل لديه. واضطلع جبريل قائد الرحلة بتعليم محمّد تأويل الحكمة الإلهيّة الثاوية في أبسط التجارب الدنيويّة. فكان الدرس في اشتقاق الإلهي المقدّس من البشريّ اليوميّ المألوف[4].

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج8، ص ص7-8.

[2]- يشير وحيد السعفي إلى أنّ عمليّة شرح الصدر لا تشكّل عنصرا قارّا في قصص الإسراء والمعراج ولكنّه ينبّه إلى أنّ المفسرين مثل ابن كثير قد صدر حديثه عن الإسراء والمعراج بقصّة شرح الصدر ورفع الوزر. *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن* ص524. وقد استهلّ الطبري قصّة الإسراء والمعراج أيضا بحادثة شقّ الصدر التي نهض بها الملك جبريل بمساعدة ميكائيل.

[3]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 1، ص ص 478-479.

[4]- قال الطبري يقصّ أطوار هذه الرحلة التي بدأت لحظة الفراغ من تطهير القلب والصدر: "فسار وسار معه

وتتواصل القصّة مطوّلا محمّد يسأل وجبريل يجيب والمشاهد تتتالى تباعا، فتجلى صورة نبيّ لا يفهم من معاني الدين المصطبغة بألوان الدنيا شيئا، وملك عليم يردّ الجهل معرفة، لا تخفى عليه من أمور الشرح والتفسير خافية، حتّى كاد علمه المطلق ذاك أن يجعل منه ربّا. تكشف القصّة جهلا مطلقا تناظره معرفة مطلقة. أمّا الجهل فبشريّ، وأمّا العلم فسماويّ، والقسمة بينهما عادلة موروثة ونهائيّة. وإذا كان من المقدّر لمحمّد أن يرتفع إلى السماء كان لزاما للجهل أن يتبدّد، فيمتلك من المعرفة قدرا يسمح له بالعبور إلى عالم المعرفة الكليّة المطلقة. وكان لزاما لجبريل أن يظهر ويتدخّل فيكون المعلّم في الأرض قبل أن يقتاد النبيّ إلى رحلة المعرفة الأخرى في السماء. وتندرج هذه القصّة بدورها إذن في إطار إعداد محمّد لارتقاء السماء شأنها في ذلك شأن قصّة تطهير قلبه وشرح صدره.

1 .2 .3 .3 الصلاة في بيت المقدس:

تتمثّل الحلقة الثالثة من حلقات الإعداد لارتقاء محمّد السماء في طقس تعبّدي قاد جبريل إليه محمّدا وتمثّل في أداء طقس الصلاة في بيت المقدس مع الملائكة، ثمّ الالتقاء بأرواح الأنبياء قبل أن يلتقيهم روحا وجسدا في السماء. إذ يشير الطبري إلى أنَ جبريل لمّا فرغ من تفسير دلالات مشاهد كثيرة صادفته ومحمّدا خلال ضربهما في الأرض "سار حتّى أتى بيت المقدس، فنزل فربط فرسه إلى صخرة، ثمّ دخل فصلّى مع الملائكة، فلمّا قضيت الصلاة، قالوا: يا جبريل من هذا معك؟ قالوا: محمّد، فقالوا: أوقد أرسل له؟ قال: نعم، قالوا: حيّاه الله من أخ ومن خليفة، فنعم الأخ ونعم الخليفة، ونعم المجيء جاء، قال: ثمّ لقي أرواح الأنبياء فأثنوا على ربّهم..."[1]. وتختم حلقة الإعداد لارتقاء السماء هذه بثناء محمّد على ربّه.

يمهّد النصّ إذن للحظة الحاسمة لحظة الصعود إلى السماء، إذ اقتاده جبريل إلي بيت المقدس مهد التجارب الدينيّة الكتابيّة التي سبقت الإسلام، أرض الهيكل وموطن المسيح. وتتوثّق بذلك صلته بأسلافه. ويصلّي رفقة الملائكة ولاء للأرض المقدّسة وأنبيائها. إنّ الصلاة

جبريل عليه السلام، فأتى على قوم يزرعون في يوم ويحصدون في يوم كلّما حصدوا عاد كما كان، فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: يا جبرئيل ما هذا؟ قال:هؤلاء المجاهدون في سبيل الله، تضاعف لهم الحسنة بسبع مائة ضعف، وما أنفقوا من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين، ثمّ أتى على قوم ترضخ رؤوسهم بالصخر كلّما رضخت عادت كما كانت لا يفتر عنهم من ذلك شيء، فقال: ما هؤلاء يا جبرئيل؟ قال: هؤلاء الذين تتثاقل رؤوسهم عن الصلاة المكتوبة، ثمّ أتى على قوم على أقبالهم رقاع وعلى أدبارهم رقاع يسرحون كما تسرح الإبل والغنم، ويأكلون الضريع والزقّوم ورضف جهنّم وحجارتها، قال: ما هؤلاء يا جبرئيل؟ قال: هؤلاء لا يؤدّون صدقات أموالهم، وما ظلمهم الله شيئا، وما الله ظلاّم للعبيد..." ، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج8، ص8.

[1]- المصدر نفسه، مج8، ص9.

ببيت المقدس ضرب من الانغراس في الأرض التي بها ولدت الأديان وهبطت الرسالات السماويّة. لذلك فإنّ اقتياد جبريل محمّدا إلى بيت المقدس مندرج ضمن محاولة لقصر التجارب الدينيّة السابقة على الاعتراف بالدين الجديد واحتوائه بوصفه صورة أخرى عنها وسليلا شرعيّا لها، يواصل ما بدأت، ويتدارك ما ضيّعه الناس من الدين ولا يهدّدها. فهذا النبيّ الجديد يسرى به إليها، ولا يعرج إلى السماء إلاّ بعد الصلاة بها والاجتماع بأرواح أنبيائها[1].

لقد أراد جبريل الذي سار بمحمد إلى هذه الأرض المقدّسة وصنّاع الخبر من بعد أن ينتسب النبيّ القرشيّ إلى أسلافه من الأنبياء فيكون الدين سلسلة واحدة محكمة الحلقات تفضي الواحدة منها إلى الأخرى إفضاء سلميّا، وتتتابع التجارب داخل أفق مشترك. ولقد عبّر نصّ الطبري عن هذه الرغبة من خلال أوراد الرسل وأذكارهم خلال مدحهم ربهم وثنائهم عليه، فقد تتابعت الأذكار المختلفة ممجّدة ربّا واحدا مشتركا حتّى لكأنّها صوت واحد على تعدّد الأنبياء وكثرتهم[2].

لقد اقتاد جبريل محمّدا إلى هذه الأرض ودفعه إلى حرم المسجد فأدّى الصلاة في جمع الملائكة ولسان الحال يشير إلى أنّ محمّدا لم يكن يفقه من دلالات هذه الصلاة في الأرض المباركة ببيت المقدس شيئا.لا سيما وأنّ المرحلة الأولى من مراحل الإعداد لارتقاء السماء تظهر محمّدا في صورة الرجل الغفل، المجرّد من كلّ معرفة تسيّر له سبل تأويل الظواهر تأويلا دينيّا يسمح باشتقاق المقدّس المتسرّب في غضون اليوميّ والمعهود. تظهر القصّة محمّدا في صورة المقتاد الذي أسلم أمره إلى جبريل وأذعن له إذعانا. ويبدو أنّ هذه الوضعيّة التي تظهر محمّدا في صورة عهدة عُهد بها إلى جبريل ليتولاّها بالتطهير وليعدّها للعروج إلى السماء تدعّم فكرة ولاية جبريل على محمّد، وتمكّن لعلاقة الوليّ والمولى التي أشار إليها القرآن تمكينا[3].

1 .2 .4 قيادة الرحلة في السماء:

1 .2 .4 .1 مظاهر القيادة في رواية الطبري للمعراج:

يعرج جبريل بمحمّد إلى السماء فيستفتح أبوابها. ويُسأل الملك عن مرافقه فيعرّف به ومحمّد صامت لا يجيب. ثمّ تنطلق مرحلة التعرّف على الفضاء وأهله من الأنبياء[4]. وتتخذ الروايات

---

[1]- راجع في هذه المسألة وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص 536-538.

[2]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 8، ص9.

[3]- التحريم 66/4.

[4]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 8، ص9.

التي يذكرها الطبري بنية السؤال والجواب. وتنجلي مرّة أخرى ثنائيّة الجهل المطلق مقابل العلم المطلق، إلى حدّ يدفع إلى التساؤل إن كان محمّد قبل الإسراء والمعراج بحقّ نبيّا. ويخترق الملك بالنبيّ المبعوث السماوات السبع اختراقا ليعرّفه بالأنبياء الواحد تلو الآخر، ويعرّفه بجغرافيّة المكان وأنهاره وأشجاره، ويفتح أمامه جميع الأبواب الموصدة إلى أن أوقفه عند سدرة المنتهى حيث لاقى ربّه[1].

ويظهر جبريل في صورة المعلّم، إنّه معلّم لا ينتج المعرفة ولكنّه ينقلها من الحيّز المستحيل الذي لا يمكن للعقل البشري أن يخترقه وإن كان عقل نبيّ إلى حيّز آخر ممكن يسمح باختبارها وتعقّلها.

1. 2. 4. 2 مرجعيات وظيفة قيادة الرحلة:

ويبدو أنّ اختصاص الملائكة بقيادة الرحلة إلى السماء وظيفة شبه قارّة في الكثير من التجارب الدينيّة. وقد تجلّت هذه الوظيفة في الكثير من الأدب الدينيّ الرؤيويّ من قبيل نصوص قمران. فقد احتفت كتابات ما بين العهدين احتفاء شديدا برحلات بعض الأنبياء الرؤيويّة. ونخصّ بالذكر منها سفر أخنوخ الرؤيويّ الأوّل[2] الذي يمثل واحدا من أهمّ الكتب الدينيّة المقدّسة للملّة الآسينيّة. ويقص هذا السفر المنحول في مقاطع مطوّلة منه رحلات هذا النبيّ الذي رفعه يهوه إليه. ويلاحظ المتتبع لأطوار هذه الرحلة أنّها رحلة سماويّة بامتياز أفضت إلى اكتشاف جغرافيّة العالم العلوي، ومختلف النشاطات الدائرة فيه، وموقع الربّ في ذلك الفضاء. لذلك توّجت هذه الرحلات بحيازة قدر من الحكمة الدينيّة. إذ انطلقت رحلة أخنوخ

---

[1]- المصدر نفسه، مج8، ص ص9-11.

[2]- " الشيخ أخنوخ الذي يقول عنه سفر التكوين " إنّه مشى مع الله" قبل أن يرفع إلى السماء. تكوين5 /24، والذي يمثّله أيضا سفر يشوع بن سيراخ كمعجزة العلم على مدى الأجيال.

تمثّل هذه الشخصيّة نموذجا بدئيّا بالمصطلح اليونغي، للكائن المتفوّق والذي يستمدّ معرفته مباشرة من السماء الأمر الذي يجعلنا نجدها في حضارات كثيرة في صور متعدّدة إنّما ذات مواصفات شبه متطابقة، وهكذا كان أخنوخ إضافة إلى كونه الشيخ السابع خلال فترة ما قبل الطوفان صدى الملك السابع ما قبل الطوفان في الأسطورة البابليّة إمدورانكي ومثله كاشف الأسرار الإلهيّة ومتلقّي ألواح الآلهة، وإذا كان أخنوخ يطابق من جهة بثوت المصريّ أو بالنبيّ إدريس في الإسلام، فذلك بالدرجة الأولى لأنّه يعتبر مانح الحضارة للإنسانيّة، وكاشف فنون المعرفة والعلم، فليس من المدهش إذن أن يصبح أخنوخ بطل سفر كامل من الأدب الرؤيويّ يحمل اسمه، وفيه تتمثّل حياة أخنوخ كرحلة مستمرّة من الكشف والمعرفة الإلهيين.

أمّا المصدران الأساسيّان للأدب الأخنوخي فقد وصلانا عن طريق نسختين أساسيّتين هما:كتاب أخنوخ الأثيوبي وكتاب أخنوخ السلافي".*التوراة كتابات مابين العهدين*، من مقدّمة المترجم، دار الطليعة الجديدة، ج2، ص 8.

في جزء أوّل في اتجاه الغرب من جبل العرش إلى جحيم الملائكة المذنبة ذهابا وإيابا. ثمّ انطلقت الرحلة الثانية في اتجاه الشرق من أورشليم إلى جبل الفردوس حيث تنكشف المعرفة الكونيّة أمام ناظري أخنوخ. إنّ الرحلة تجري في اتجاهين اتجاه عمودي من الأرض إلى السماء واتجاه أفقي من الغرب إلى الشرق شأنها في ذلك شأن رحلة محمّد التي كانت إسراء ومعراجا، ضربا في الأرض فارتقاء إلى السماء، والتناظر لا يطال هذا المستوى فحسب.

وصف أخنوخ منطلق الرحلة إلى مريديه بعد أن نادته الغيوم، وصرخ نحوه الضباب، وحملته الرياح على أجنحتها ورفعته إلى السماء[1] فقال:" أمّا أنا فبقيت ساجدا ومرتجفا، عندما ناداني الربّ بفمه وقال لي: تقدّم إلى هنا يا أخنوخ واسمع كلامي، فجاء أحد القديسين نحوي وأيقظني ورفعني وقادني حتّى الباب وأنا كنت أُبقي وجهي منخفضا ومحجوبا"[2]. وتوضّح المقاطع اللاحقة لهذا السفر أنّ المقصود بالقديسين طائفة الملائكة التي اقتادت أخنوخ في رحلته السماويّة من الملك رفائيل[3] والملك رجوئيل[4] والملك ميخائيل[5] والملك أورئيل[6]. وقد ورد ذكر

---

[1]- لعلّ الريح المجنّحة ضرب من الاستبدال الرمزيّ للملائكة المجنّحة فالشبه بينهما من حيث الوظيفة ومن حيث طريقة التمثيل واضحة، هذا فضلا عن سماويّة كليهما إذ ينتميان رمزيّا إلى مجال" الأعلى" أو الفوق مقارنة بعناصر أخرى محايثة أرضيّة.

[2]- سفر أخنوخ الأوّل24/14-25.

[3]- "ومن هناك توجّهت نحو موضع آخر. فقد أرشدت صوب الغرب إلى جبل آخر من الصخر القاسي والهائل والمرتفع، كانت تنفتح فيه أربعة كهوف عميقة وذات جدران، ملساء تماما. كان ثلاثة من هذه الكهوف مظلما، وكان الرابع ساطعا وفيه منبع من الوسط، فقلت: كم هي ملساء هذه الكهوف؟ وكم هي عميقة ومظلمة؟ فأجابني رفائيل أحد الملائكة القديسيين الذي كان يرافقني: يجب أن تتجمّع في هذه الكهوف أرواح الموتى فهي مخصّصة لهذا بالذات..." سفر أخنوخ الأوّل22/1-3.

[4]- "ومن هناك توجّهت نحو مكان آخر إلى غرب تخوم الأرض، ورأيت نارا كانت تجري دون توقّف أو راحة، ليلا ونهارا، وبشكل مستمرّ، فسألت ما هذه النار التي لا تعرف الهدنة؟ فأجابني رجوئيل أحد الملائكة القديسين والذي كان يرافقني: تيار النار هذا هو نار الغرب الذي يلاحق كافة أنوار السماء" سفر أخنوخ الأوّل23/ 1-4.

[5]- "وكان ثمّة بين هذه الأشجار شجرة لم أكن قد شممت رائحتها أبدا ...فقلت عندها: كم هذه الشجرة جميلة وعطرة، وكم أوراقها وأزهارها سارّة للنظر ، أجابني ميخائيل: أحد الملائكة القديسين الذي كان يرافقني ويقودهم وقال لي: لماذا تطرح الأسئلة يا أخنوخ ؟ لماذا تعجب لعطر هذه الشجرة وعلام تريد معرفة الحقيقة ..." سفر أخنوخ الأوّل 4/14 -6 و1/25.

[6]- "ومن هناك اتجهت نحو وسط الأرض ورأيت مكانا مباركا مزروعا بفسائل دائمة وخضراء من شجرة مقطوعة...وكنت مدهوشا جدّا لرؤيتي الصخر والوادي، وقلت: لماذا توجد هذه الأرض المباركة المزروعة كلّها بالشجر وهذا الوادي الملعون؟ عندها أجابني أورائيل أحد الملائكة القديسين والذي كان يرافقني: الوادي الملعون

هؤلاء الملائكة خلال الرحلة لمّا راح النبيّ يعجب ممّا يرى، ويطلب المعرفة، ويسأل عن أسرار هذا العالم المجهول، فردّت هذه الحاشية الملائكية الحافة به عن أسئلته الطامعة في المعرفة الكونيّة وهدّأت روعه.

حفّت الملائكة الأربعة بأخنوخ الذي ارتقى إلى السماء في رحلة عجيبة غريبة. واقتادته وأمدّته بالمعرفة. إذ لم يكتف هذا النبيّ بما أمدّته به الحواس من المعارف، ولم تكفه المشاهدات من طلب الاستزادة فساءل الملائكة المحيطة، وأجابته دون إفاضة عن وظائف الكهوف والنار والشجرة والوادي الملعون، فانقلب الجهل معرفة والدهشة إيمانا[1]. وإذا ما جُردت القصّة واكتُفيَ منها بالبنية من بعد أن تنزع عنها الزخارف والتفاصيل والزيادات بانت لنا أوجه شبه عديدة تذكّر بمعراج المسلمين في التفسير بل وفي الثقافة الدينيّة الإسلاميّة على وجه عام. تقع نقاط التشابه في مستويات كثيرة غير أنّ ما يعنينا هو دور الملائكة في هذه الرحلة السماويّة. ففي كلا الرحلتين تمثل الملائكة محور المعرفة ويمثل الإنسان محور الجهل. وفي كليهما لا يتحقق العبور إلى العالم السماويّ إلاّ بتدخل الوسيط الملائكيّ. وإذا كانت قصّة الإسراء والمعراج في تفسير الطبري قد اختزلت عدد الملائكة التي اقتادت أخنوخ في مشارق السماء ومغاربها وعهدت بها إلى ملك واحد فإنّها لم تختزل الوظائف ونهض جبريل بما توزّع على رفائيل ورجوئيل وميخائيل وأورائيل.

1 .2 .5 قيادة الرحلة في الأرض:

إذا كان الارتقاء إلى السماء تجربة هامّة في إثبات نبوّة محمّد وتجذيرها في سياق التجارب النبويّة السابقة، فإنّ رحلات الأنبياء في الأرض لا تقلّ عن الإسراء والمعراج شأنا من حيث تعزيز التجربة الدينيّة وتطويرها والمضيّ بها قدما. فهي رحلات ذات طابع تأسيسيّ. وإذا كانت رحلات الأنبياء في الأرض توهم بالشراكة بين العنصر البشري والملائكة التي تمثل تدخل القوى الغيبيّة في الأرض فإنّ المتفحص فيها يلاحظ أنّ نجاح تلك التجارب واكتمالها قد ارتهن كليا بالملائكة. فقد كانت شرط نجاح الرحلة الضروريّ، ولولاها لضاع الدين وانهار. وسنعالج أدوار الملائكة في رحلات الأنبياء من خلال نموذج رحلة إبراهيم إلى مكّة حيث أقام بيت الله مكتفين به. وسنحلّل الأقسام التي أسهم جبريل في تحقيقها لا غير. ومن أهمّ هذه الأقسام مرحلة التعرّف على موضع مكّة وتمييزه من عموم المكان.

مخصّص للذين يلعنون للأبد..."سفر أخنوخ الأوّل، 26 /1-6و 27/1-2.

[1]- سفر أخنوخ الأوّل 16-18 .

1. 2. 5. 1 التعرف على موضع البيت:

يقصّ الطبري بمناسبة تأويل الآية 126 من سورة البقرة[1] قصّة بناء الكعبة التي تعرف أيضا بأنها بيت الله[2]، وتنطلق القصّة بخروج إبراهيم وإسماعيل من الشام على البراق يقودهما جبريل[3]. جاء في "جامع البيان":"لمّا بوّأ (الله) إبراهيم مكان البيت خرج إليه من الشام، وخرج معه بإسماعيل وأمّه هاجر، وإسماعيل طفل صغير يرضع، وحُملوا في ما حدّثني على البراق، ومعه جبريل يدلّه على موضع البيت، ومعالم الحرم، فخرج وخرج معه جبريل، فقال: كان لا يمرّ بقرية إلاّ قال، أبهذه أمرت يا جبريل؟ فيقول: جبريل: امضه، حتّى قدم به مكّة، وهي إذ ذاك عضاه سلم وسمر، وبها أناس يقال لهم العماليق خارج مكّة وما حولها، والبيت يومئذ ربوة حمراء مدرة، فقال إبراهيم لجبريل: أههنا أمرتَ أن أضعها؟ قال: نعم، فعمد بها إلى موضع الحجر فأنزلهما فيه، وأمر هاجر أمّ إسماعيل أن تتّخذ فيه عريشا"[4].

يشير الخبر إلى أنّ جبريل هو الملك الذي اقتاد إبراهيم وهاجر وإسماعيل إلى مكّة في إطار الإعلاء من منزلة هذا الملك. ولكنّ بعضها لا ينسبه إلى جبريل، بل إلى الملائكة على وجه عامّ، من ذلك خبر رواه الطبري عن ابن إسحاق قال:" ويزعمون والله أعلم أنّ ملكا من الملائكة أتى هاجر أمّ إسماعيل حين أنزلهما إبراهيم مكّة قبل أن يرفع إبراهيم وإسماعيل القواعد من البيت فأشار لها إلى البيت وهو ربوة حمراء ومدرة، فقال لها: هذا أوّل بيت وضع في الأرض هو بيت الله العتيق واعلمي أنّ إبراهيم وإسماعيل هما يرفعانه للناس"[5]. ويبدو أنّ إغفال هويّة الملك وافتقار النصّ إلى تحديدها مقترن بتقدّم الرواية التاريخيّة، فقد نسبها الطبري إلى ابن إسحاق. ويبدو أن صورة الملك جبريل لم تتشكّل بعد في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ العقيدة

1- " وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ" البقرة2 /126.

2- Chebel Malek, *l'imaginaire arabo-musulman*, p189

3- يكاد البراق أن يتحوّل إلى لازمة من لوازم الرحلة العجيبة التي ينطلق فيها الأنبياء إلى أقاليم من الأرض أو من السماء مجهولة بقيادة الملائكة فقد أسري بمحمّد إلى بيت المقدس وعرج به إلى السماء ممتطيا البراق وهذا إبراهيم وإسماعيل يتخذان بدورهما من البراق مطيّة في رحلتهما من الشام إلى مكّة وهذا موسى لا يعبر البحر وقومه إلاّ وقد اتخذ جبريل قائد الرحلة وحاميها من الفرس مطيّة غرّرت بدابة فرعون وما البراق إلاّ تنويع أسطوري وثيق الصلة بنظام تمثيل الدواب عموما، ويمكن الإحالة على كتاب وحيد السعفي "*العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*" الذي حلّل في تفصيل نظام تمثيل هذا الحيوان الميثي ومختلف الدلالات الرمزيّة المقترنة به في الإسلام وغيره ص ص 533- 536.

4- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج1، ص 599.

5- المصدر نفسه،مج1 ، ص598.

الإسلاميّة. فكان جبريل ملاكا مجهولا إلى حدّ ما لا يكاد يتميّز ولا يتفوّق عن سائر الملائكة. ثمّ سرعان ما تدعّمت منزلته بفعل الجدل الدينيّ مع اليهود وغيرهم من أصحاب العقائد التوحيديّة أو ذات النزعات التوحيديّة. ولئن عرف جبريل في بداية الإسلام بكونه ملاك الوحي فإنّه لم يتعهّد من الوظائف بما أنمي إليه في أطوار تاريخيّة لاحقة.

يقتاد جبريل إبراهيم وهاجر وإسماعيل إلى الموضع المقدّس الذي كان العارف الوحيد به[1]. ولولاه لأخطأ إبراهيم الوجهة ولما اهتدى إلى موضع إقامة البيت. وتحرص القصّة على إظهار إبراهيم ورفقته في مظهر الجاهلين كليّا بغاية الرحلة ومنتهاها ووجهتها وأهدافها، في حين يبدو جبريل قائدا عليما، رغم أنّه لا يظهر من المعرفة إلاّ بمقدار ما يحتاجه الأمر، ولا يفصح عن مقاصده وأهدافه حتّى يسمح للمقتادين بوضع الرحلة على محكّ التفكّر. فإذا ما أعوزهم الفهم والتمثّل العميق أسعفهم ببعض المعطيات حول مشروع الربّ إنّ حضور جبريل في القصّة ضروريّ لترسيخ الفوارق بين المعرفة البشريّة المحدودة والمعرفة الدينيّة المقدّسة والمطلقة. وقد كان الملك جبريل ممثّل المعرفة الربانيّة في القصّة وقطب المقدّس فيها. إنّه المخلوق الذي ينوب بحضوره عن الله. وهو الذي يمثّل إرادته. وهو الذي ينقل المعرفة الكليّة إلى البشر، فيهتدوا بها حتّى تتمكّن الرسالة الدينية من الاستقرار والاستمرار.

عرّف جبريل النبيّ بموضع إقامة البيت. ولو كان موضع البيت من اجتهاد إبراهيم وحده لما تقدّس، إذ لا تتقدّس الأمكنة والأزمنة إلاّ بالشراكة بين البشريّ والسماويّ. فضمن للدين تواصله في ذلك الفضاء، ووفّر لإبراهيم ونسله أسباب الحياة. وحفظ الملك الذي اقتاد النبيّ بأسرار رحلة مجهولة غير مأمونة العواقب، وحفظ إذ أدركت الرحلة منتهاها للدين أسباب التواصل والاكتمال[2].

---

[1]- "عن مجاهد وغيره من أهل العلم،أنّ الله لمّا بوّأ إبراهيم مكان البيت خرج إليه من الشام وخرج معه بإسماعيل وأمّه هاجر وإسماعيل طفل صغير يرضع، وحملوا فيما حدّثني على البراق ومعه جبريل يدلّه على موضع البيت ومعالم الحرم، فخرج وخرج معه جبريل، فقال: كان لا يمرّ بقرية إلاّ قال: أبهذه أمرت يا جبريل؟ فيقول جبريل: امضه، حتّى قدم به مكّة وهي إذ ذاك عضاه، سلم وسمر وبها أناس يقال لهم العماليق،خارج مكّة وما حولها،والبيت يومئذ ربوة حمراء مدرة، فقال إبراهيم لجبريل: أههنا أمرت أن أضعها؟ قال: نعم". الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 1، ص ص597-598.

[2]- تتضمّن رحلة إبراهيم إلى مكّة بقيادة جبريل في تفسير الطبري قصّة أخرى في الرحلة هي قصّة رحلة آدم، ذلك أنّ آدم لمّا أهبط من الجنّة" كان رجلاه في الأرض ورأسه في السماء يسمع كلام أهل السماء ودعاءهم يأنس إليهم، فهابته الملائكة حتّى شكت إلى الله في دعائها وفي صلاتها ، فخفضه إلى الأرض، فلما فقد ما كان يسمع منهم،

1. 2. 5. 2 النجاة من الموت:

هدّد الموت نجاح تأسيس بيت الله في محنة العطش التي ألمّت بهاجر وولدها الرضيع إسماعيل، فراحت تطوي المسافة بين هضبتي الصفا والمروى في بحث مهووس عن معين ينقذ حياة ولدها وحياتها إلى أن ظهر جبريل، فاستجاب ذلك الظهور للمنطق العام الذي بني وفقه جلّ القصص الدينيّ، فكلّما ألمّت الملمّات، وأطلّ شبح الموت أو الهزيمة أو الضياع إلاّ وانتشل الملك بحضوره العجيب الموقف من حافة الانهيار وأعاد الأمور إلى نصابها بواسطة فرج عجيب. ولم تشذّ قصّة هاجر التي كانت طرفا في الرحلة العجيبة إلى مكّة عن هذه القاعدة. فقد ظهر الملك جبريل وإسماعيل يحتضر، فنادى هاجر وقال لها:"من أنت؟ فقالت: أنا هاجر أمّ ولد إبراهيم، قال:إلى من وكّلكما؟ قالت: وكّلنا إلى الله، قال: وكلكما إلى كاف، قال: ففحص الغلام الأرض بإصبعه فنبعت زمزم فجعلت تحبس الماء فقال: دعيه فإنّها رواء"[1]. وقد ربطت جلّ التفاسير نجاة إسماعيل لمّا تدفقت مياه زمزم بظهور الملك جبريل اقتداء بالطبري، مردّدة بذلك أصداء التصورات الدينيّة التي صاغت القصّة وشكّلتها مستثمرة من الآي القرآنيّ قليله الذي أشار إلى قصّة إسماعيل وهاجر في خلاء الصحراء[2].

ويقوم هذا الجزء من القصّة بدوره على تناقض أساسيّ ومركزيّ بين محورين: محور المعرفة الكليّة بتفاصيل الرحلة يحتكره الملاك، فيتأهّل للاضطلاع بمهمّة القيادة، ومحور الجهل المطلق الذي يكون عليه النبيّ، إنّه جهل بمسار الرحلة وغايتها بل وجهل بأهدافها. ولعلّ هذا التقابل المطلق بين تمام الجهل ممثّلا في النبيّ وتمام المعرفة ممثّلة في الملك يعلّل التشارط بينهما ويفسّر وثاقة الارتباط. ولا تنفصم الصلة بين البشر والملك إلاّ إذا أدركت منتهاها، لأنّها علاقة احتياج مزدوج تسير في اتجاهين: إذ يحتاج الإنسان إلى قائده الملائكيّ نظرا إلى افتقاره

استوحش حتى شكا ذلك إلى الله في دعائه وفي صلاته. فوجه إلى مكّة، فكان موضع قدمه قرية وخطوه مفازة، حتى انتهى إلى مكّة، وأنزل الله ياقوتة من ياقوت الجنة فكانت على موضع البيت الآن. فلم يزل يطوف به حتى أنزل الله الطوفان، فرفعت تلك الياقوتة، حتى بعث الله إبراهيم فبناه". والملاحظ في هذه الرواية أنّها لا تشير إلى اهتداء آدم إلى مكّة بالاعتماد على معارفه إنّما وجّه إلى الموضع المقدّس توجيها أسند على المجهول ممّا يسمح بنسبته إلى الإرادة الإلهيّة التي تمثّلها الملائكة على الأرض، وهو أمر يكاد يجعل تدخّل الملك القائد المكلّف برحلات الأنبياء حضورا شبه قارّ. الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 1، ص596.

[1]- المصدر نفسه، مج1، ص 600.

[2]- تتكرّر هذه القصّة التي تنيط بعهدة الملك جبريل دورا رياديّا يعزّز صورة القائد في تفسير الرازي *مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير*، مج2، ج4، ص52.

لكلّ مؤهّلات القيادة. كما يحتاج الملك الذي يمثّل الله على الأرض ويسدّ بحضوره المادي مأزق الغياب إلى موضوع تتجسّم فيه الإرادة، وأدوات بشريّة تحقّق مشاريع الربّ الدينيّة وتعلي كلمته في الأرض، ولهذا كان لا بدّ لإسماعيل وأمّه أن ينجوا من موت محقّق. إنّ الرحلة التي يقودها الملك رحلة مؤسّسة تنعطف بمسار الرسالة أو تنتشلها من مأزق ما. وهي في جميع الحالات تضمن تواصلها وتحصنّها من الأخطار المحدقة.

1 .2 .5 .3 وضع الحجر الأسود:

لا تكتمل قصّة بناء بيت الله إلاّ بتوفير ضمانات قداسة هذا المكان، ولهذا روى الطبري أنّ جبريل أمر هاجر لمّا بلغت مكّة أن تبني عريشا فتكون تلك الأرض مستقرّهم[1]. ولا يمكن لمكّة أن تتحوّل إلى بيت الله دون أن يقام هذا البيت فعليّا. فحالما بلغ جبريل مكّة وأقام بها أود الحياة أذن ببناء عريش[2]. فوطن القوم المرتحلين بها من خلال هذا النشاط الرمزي، وأسهم إلى حدّ كبير في تشييد البيت الذي اختاره الربّ لنفسه. فاقتطعه من الفضاء البشري المدنّس حوّله إلى حرم.

ولم تكتمل أطوار تأسيس الفضاء المقدّس في رحلة إبراهيم إلاّ بوضع الحجر الأسود موضعه من البيت. وأصل هذا الحجر ياقوت أبيض هبط به آدم من الجنّة ولكنّه اسودّ من خطايا الناس[3]. ولا تعهد القصّة أمر هذا الحجر المقدّس إلاّ للملك جبريل. فقد روى الطبري أنّ إبراهيم قد طلب من ولده إسماعيل أن يمدّه بحجر يضعه في البيت، وكان إبراهيم لا يرضى منه شيئا حتّى جاءه جبريل بالحجر الأسود من الهند فتقدّس وتقدّس الفضاء برمّته[4]. فقد انعزل عن البشريّ لمّا اصطفته الإرادة الإلهيّة ممثّلة في الملك جبريل وسلّمته إلى أنبياء الله

1 .2 .5 .4 التأسيس الطقوسي:

تقدس الفضاء. ووضع الحجر الأسود موضعه من بعد أن أقيم العريش. واستقرّ النبيّ وأسرته، فظهرت الطقوس والشعائر التي كانت نتيجة من نتائج توطين الدين، وحاجة ماسّة تسهم في تمكينه في الأرض الجديدة التي حلّ بها. وظهر إبراهيم لحظة تدشين الحجّ غفلا جاهلا

---

[1]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج1، ص598.

[2]- "العريش خيمة من خشب وثمام والعروش والعرش بيوت مكّة واحدها عرش وعريش وهو منه لأنّها كانت تكون عيدانا تنصب وظلّل عليها"، ابن منظور ، *لسان العرب*، مدخل(ع،ر،ش) .

[3]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج1، ص599.

[4]- المصدر نفسه، مج1، ص599.

غير مزوّد بأيّة معرفة دينيّة. فاحتاج مرّة أخرى إلى الملك القائد المعلّم جبريل، ليبين له شعائر الحجّ وطقوسه. وقد روى الطبري"عن عليّ بن أبي طالب: لمّا فرغ إبراهيم من بناء البيت قال: فعلت أي ربيّ فأرنا مناسكنا أبرزها لنا علّمناها فبعث الله جبريل فحجّ به"[1].

وإذا كان الطبري قد أجمل في الخبر المذكور أعلاه أمر تعليم إبراهيم المناسك فإنّ الرازي قد فصّل مراحل تأسيس طقس الحجّ، وعقد صلات أسطوريّة بين بعض الأحداث العرضيّة وتسميات المناسك وكيفيّة أدائها، فقد قال الحسن" إنّ جبريل عليه السلام أرى إبراهيم المناسك كلّها حتّى بلغ عرفات، فقال: يا إبراهيم أعرفت ما أريتك من المناسك؟ قال: نعم، فسمّيت عرفات، فلمّا كان يوم النحر أراد أن يزور البيت عرض له إبليس فسدّ عليه الطريق، فأمره جبريل عليه السلام أن يرميه بسبع حصيات، ففعل فذهب الشيطان، ثمّ عرض له في اليوم الثاني والثالث والرابع كلّ ذلك يأمره جبريل عليه السلام برمي الحصيات"[2].

والمتتبع لمصنفات التفسير يلاحظ إجماع المفسرين على الدور الريادي الذي نهض به الملاك وهو الكائن السماويّ في تلقين البشر بعض المعارف الدينيّة. في حين كان النبيّ فضاء تقبّل سلبي يقتاده الملاك ممثل المعرفة المقدّسة اقتيادا. مما يشير إلى أنّ الدين طقوسا وعقائد لا يتمثل في ذهن المفسر إلاّ بوصفه منتجا مفارقا يتنزّل من السماء، ولا تسهم الخبرة البشريّة في إنتاجه بأيّ حال من الأحوال. لذلك تمسّك التفسير بمختلف اتجاهاته بسلبيّة العنصر البشريّ في إنتاج أيّة معرفة دينيّة. وألقى بالعلم المقدّس كلّه خارج حلقة الإنتاج الثقافيّ البشريّ. ولعلّ هذا الوضع يجعل المعرفة الدينية ممثلة في طقس الحجّ في هذا المثال معرفة من الخارج، مصدرها السماء، أما الأرض فهي مجرّد مجال تجرى فيه وتتحقّق بالضرورة. والدليل على ذلك أنّ النبي يبدو ممنوعا من التساؤل عن هذا الطقس وعن دلالته وعن الوظائف المرجوّة منه، فكان إبراهيم في القصّة ظلاّ باهتا طيعا منصاعا للملك الذي يمثّل بقوّة الحضور الإلهيّ على الأرض.

يعهد النصّ أمر التأسيس إلى الملك دون أثر للمشاركة البشريّة في هذا النشاط، إذ يحتكر الملك الذي يمثّل الحضور الإلهيّ المقدّس المعرفة بالحجّ، ويضطلع بمهمّة نقل تلك المعرفة إلى مجال التجربة البشريّة حيث تفصح عن كلّ دلالاتها وتتحقّق وظائفها الاجتماعيّة والنفسيّة فضلا عن وظيفتها الدينيّة. يظلّ الحجّ في قصّة رحلة إبراهيم بوصفه طقسا يتطلّب

[1]- المصدر نفسه، مج1، ص604.

[2]- الرازي، *مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير*، مج2، ج4، ص 57.

جملة من المعارف الدينيّة معطّلا إلى أن تحين لحظة تلقينه لإبراهيم. حينها يتنزل هذا النشاط في مسار الطقوس الدينيّة وتنطلق الأدوار والوظائف الموكولة إليه في ممارسة مهامّها.

ويجدر التنبيه في هذا السياق إلى أنّنا نصف بناء إبراهيم البيت وجميع الأحداث التي تعلقت بذلك بكونها نشاطات تأسيسيّة بضرب من الحرج. إذ لا تظهر روايات المفسرين في إقامة البيت على يد إبراهيم وإسماعيل ابنه بوصفه حدثا تدشينيّا خالصا. إنّما هو ضرب من إحياء ذكرى التأسيس الأوّل. ونوع من تعهّد المكان المقدّس الذي كان قد تأسّس منذ زمن آدم. فحين أنزل آدم من السماء"أنزل الله ياقوتة من ياقوت الجنّة فكانت على موضع البيت الآن فلم يزل يطوف بها حتّى أنزل الله الطوفان فرفعت تلك الياقوتة حتّى بعث الله إبراهيم فبناه"[1]. ومهما يكن من أمر إقامة البيت وسواء أكان الأمر تأسيسا محضا أم كان إحياء لذكرى التأسيس وتعهده فإنّهما لا يتحقّقان إلاّ بتدخّل المقدّس الذي تجلّى مرّة في ياقوتة نزلها الله من جنّته، وتجلّى مرّة أخرى في جبريل الذي وصل الأرض والسماء[2]. وتنطوي القصّة في جميع الحالات على عجز النبيّين آدم وإبراهيم عن الاهتداء إلى الموضع المقدّس دون تدخّل عناصر سماوية مفارقة تدخلا حاسما.

1 . 3 الوظيفة القتاليّة: وظيفة الانتقام من القوم الكافرين:

تعتبر نصرة الأنبياء والقضاء على أعدائهم ومناوئيهم من أهمّ الوظائف التي نهضت بها الملائكة في مصنّفات تفسير القرآن. وهي وظيفة ألمع القرآن إلى بعضها ولم يشر إلى جلّها. ولكنّ التفسير الذي يحفظ ذاكرة المسلمين الجماعيّة والذي تراكمت فيه أصداء الثقافات الدينيّة المحيطة قد أسهب في سرد قصص كثيرة كان للملائكة فيها دور حاسم في فضّ النزاع بين الأنبياء المضطهدين وأقوامهم، وترجيح كفّة صاحب الرسالة ومواليه ضدّ الكافرين والطغاة والجبابرة. فقد كان للملائكة دور مركزيّ في الانتقام من قوم لوط[3]، وكان لهم الدور نفسه مع قوم شعيب[4] وقوم صالح[5] وقريش قوم محمّد[6]. وكان تدخل الملائكة في جميع هذه القصص

---

[1]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج1، ص596.

[2]- محمّد عجينة، موسوعة *أساطير العرب*،ج2، ص ص185-189.

[3]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج7، ص81.

[4]- المصدر نفسه، مج7، ص107.

[5]- المصدر نفسه، مج5، ص ص234-235.

[6]- المصدر نفسه،مج3، ص ص422-423.

الدينيّة في كتب التفسير حاسما ومؤثرا في مسار الدعوة الدينيّة. ومن الواضح أن القرآن والتفسير لا يجدان حرجا في إنماء هذه المهام التي لا تخلو من عنف وشدّة إلى الملائكة. إذ لا يضع النصّ الأوّل القرآن ولا النصّ الحاف به هذه المهمّة على محكّ التقييم الأخلاقي، بل يزكيها ويعدّها ضربا من ضروب طاعة الله والاستجابة لإرادته. إذ لا تحمل الملائكة ولا الشياطين قيمتها الأخلاقيّة إلاّ في ضوء علاقتها بالله، فإذا ما استجابت لإرادة الله مهما كانت أهدافها دمارا أو إعمارا، داء أو دواء، نقما أو نعما، ظلّت تلك المخلوقات وثيقة الصلة بالربّ الذي يمثل قطب المقدّس. فوجه العلاقة بالله هو الذي يسمح بإطلاق أحكام أخلاقيّة حول سلوك الملائكة.

أمّا العهد القديم فقد نسب مهمّة الانتقام والمعاقبة إلى "ملائكة الشرّ". وقد تجلّى ذلك في نصّ مزامير داود في سياق سرد انتقام الله من الشعب الذي خرق العهد واعتدى على مواثيقه التي أبرمها معه[1]. جاء في هذا السفر:"أَرْسَلَ عَلَيْهِمْ حُمَيَّا غَضَبِهِ وغَيظًا وسُخْطًا وضِيقًا مهّدَ سُبُلا لِغَضَبِهِ أرسَلَها مَعَ مَلائِكَةِ الشَرِّ"[2]. ويبدو أنّ "ملاك الموت" الذي أشار إليه سفر الخروج ينتمي إلى زمرة ملائكة الشرّ فقد اقترن في هذا السياق بالفتك بكلّ من يغفل عن وضع الدم على بابه[3].

ورغم أنّ النصّ التوراتي المقدّس يسم هذه الملائكة بسمة الشرّ فإنّها تمثّل مع ذلك جزءا من الحاشية الحافّة بالربّ. وتشير الدراسات المتعلقة بتاريخ العهد القديم إلى أنّ الملائكة لم تكن موسومة أخلاقيّا في مرحلة ما قبل النفي، فقد كان الشيطان بدوره يحظى بمنزلة مقرّبة من الربّ يهوه، وقد تجلّى ذلك على وجه الخصوص في سفر أيوب[4]. ولذلك فإنّ الملائكة

1- Charles Fontinoy, Les anges et les démons de l'ancien testament, dans *Anges et Démons*, p120.

2- مزمور 78/49-50.

3- " ويَمُرُّ الرَبّ ليَفتِكَ بالمِصْريينَ، فإذا رَأى الدَمَ عَلى العَتبَةِ العُليَا وجانِبيْ الباب عَبرَ عَنْهُ ومَنَعَ مَلاكَ المَوْتِ مِنْ أنْ يَدْخُلَ بُيوتَكُمْ لِيفْتِكَ بِكُمْ". الخروج12/23.

4- « وجَاءَ المَلائِكَةُ يومًا للمُثولِ أمامَ الربِّ، وجاءَ الشَيطانُ أيْضًا بيْنَهُمْ، فقالَ الربُّ للشَيْطانِ: مِنْ أيْنَ جِئتَ؟ فأجابَ الشَيطانُ: مِنَ التَجوّلِ فِي الأرْضِ والسَيْرِ فِيها..."أيوب 1/6-7 وانظر أيضا 2/1-7. في حين يتجلّى الفصل بين الله والشيطان من خلال سفر زكريّا، حيث أعلن الربّ خروج الشيطان من دائرة الربّ المقدّسة وإقصائه:"وأرَاني الربُّ يَشوعَ الكاهِنَ العَظيمَ واقِفًا أمامَ مَلاكِ الربِّ، والشَيطانُ واقِفًا عَنْ يَمينِهِ لِيُقاوِمَهُ ، فقالَ الرَبُّ للشَيْطانِ: لِينْتَهِرِكَ الربُّ يا شَيطانُ، لِيَنْتَهِرِكَ الربُّ الذي اخْتارَ أورُشَليمَ" زكريّا3/1.

والشياطين في نصوص العهد القديم لم تحظ بأيّ محددات تحسم هويّتها الأخلاقيّة إلاّ بعد مرحلة النفي[1]. وانطلاقا من ذلك الطور أسندت المهام الشريرة مثل التغرير والتدمير إلى الشيطان في حين أسندت النشاطات الخيرة إلى الملائكة بصورة نهائيّة[2]. فقد كان الربّ يهوه يسند في نصوص التوراة الأولى المهام إلى الملائكة دون تخصيص وقد ظلتّ هذه المخلوقات الملائكيّة منضوية ضمن دائرة المقدّس سواء أكانت "ملائكة شريرة" أو خيّرة.

1. 3. 1 الوظيفة القتاليّة في القرآن والتفسير:

قصص الانتقام من الفئة الضالة عديدة في القرآن وامتداداتها في التفسير ثريّة غنيّة ببديع القصّ والحكاية. من أمثلتها ما كان من شأن شعيب وقومه الذين كذّبوا بالله وردّوا عليه رسالته، قام فيهم يحذرهم من أن يلقوا مثل ما أصاب قوم نوح أو قوم هود أو قوم صالح أو قوم لوط[3]، ولكنهم لم يصغوا إليه ولم يؤوبوا إلى طريق الله، فما لبث انتقام ربّهم أن حلّ بهم، "وَأَخَذَتْ اللذِينَ ظَلَموا صَيْحَةٌ مِنَ السَماءِ أَخْمَدَتْهُمْ فَأَهْلَكَتْهُمْ بِكُفرِهِمْ بِرَبِّهِمْ"[4]. وإذا كانت الآية لا تسند عملية إبادة قوم شعيب إلى مخلوق محدّد فإنّ المفسر لا يلبث أن يحوّل الملك جبريل إلى سوط عذاب تسلّط على قوم شعيب الظالمين فكان الانتقام منهم على يديه. وقد روى الطبري أنّ" جبريل عليه السلام صاح بهم صيحة أخرجت أرواحهم من أجسامهم فأصبحوا في ديارهم جاثمين على ركبهم وصرعى بأفنيتهم"[5].

وهذا جبريل في قصّة لوط وقومه يتّخذ صورة المارد الجبار الذي ينتقم من أهل سدوم إذ خذلوا نبيّهم لوطا وراحوا يكيدون لضيوفه كيدا. وروى الطبري أنّ جبريل قد دمّر المدينة شرّ تدمير. فنزل إليها، واقتلعها من سبع أرضين، وحملها حتّى بلغ بها السماء الدنيا وسمع أهل السماء نباح كلابهم وأصوات ديوكهم، ثمّ قلبها فقتلهم. أمّا شذّان القوم فقد أتبعهم صخرا إلى أن قضوا[6]. ويتحرّر الله من سمة الغضب والانتقام بعزو هذه المهام إلى مخلوقاته بصرف النظر عن هويّة تلك المخلوقات الأخلاقيّة. فينوب جبريل عن الربّ ويمثل بدله صورة المتجبّر

---

[1]- Serge Thomas Bonino, *Les anges et les démons : quatorze leçon de théologie*, p27.

[2]- PMG et PG,article " anges" dans Vocabulaire de théologie Biblique p45.

[3]- هود 11 / 89.

[4]- هود 11/94.

[5]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج7، ص107.

[6]- المصدر نفسه، مج 7، ص 96.

العنيف الأهوج.

ورغم أهميّة دور الملك في نصر الأنبياء والثأر لهم فإنّ دور الملائكة في التنكيل بأعداء محمّد لا تجد لها نظيرا في كلّ ما جمع ضمن هذا الباب. فقد فصّل المفسرون دور الملائكة في الغزوات التي خاضها محمّد ضدّ القرشيين، وأسهبوا. وكانت الملائكة في جلّها يد الله الممدودة لنصرة المسلمين ضدّ أعدائهم. وقد اتخذت جلّ القصص التي تروي نشاط الملائكة لشدّ أزر المسلمين في معاركهم ضدّ الكفّار من بعض الآيات القرآنيّة سندا. فقد أشار القرآن إلى تدخّل الملائكة في غزوات الرسول في كل من سورة الأنفال[1] وآل عمران[2]. غير أنّ هذه الآيات لا تجاري نصوص التفسير من حيث سخاء الوصف ودقّة التصوير وتقصّي الأحداث والوقائع تعويلا على روايات أصحاب الأخبار والمحدّثين[3]. فقد روى الطبري أنّ الملائكة لم تقاتل في يوم من الأيام سوى يوم بدر، "وكانوا يكونون فيما سواه من الأيام عددا ومددا لا يضربون"[4]. وأخبر "عن أبي داود المازني وكان شهد بدرا قال: إنّي لأتبع رجلا من المشركين يوم بدر لأضربه إذ وقع رأسه قبل أن يصل إليه سيفي فعرفت أن قد قتله غيري"[5].

1 .3 .2 مراجع الوظيفة القتاليّة:

إنّ صورة الملائكة التي تمثّل جند الله الذي يغيث المؤمنين في لحظات المحنة والصراع صورة تجد لها نظائر كثيرة في سائر التجارب الدينيّة السابقة للإسلام ما كان منها ساميّا أو غيرساميّ. ذلك أنّ نصرة الله شعبه في لحظات المحنة من خلال تدخّل جيش من الملائكة يوشك أن يتحوّل إلى سمة مميّزة في تاريخ تجارب الأديان التوحيديّة.

1 .3 .2 .1 المرجع اليهودي:

احتفى العهد القديم في نصوص كثيرة بنصرة الشعب المختار على أعدائه في حروبه الطويلة والكثيرة ضدّ الفرس واليونان من بعد أن يعاضد جنود السماء عباد الله المؤمنين، فيشكلان صفّا واحدا يواجه عدوّا مشتركا. وتتكلّل هذه الجهود المشتركة بانتصار الشعب

---

[1]- الأنفال 8/9-12.

[2]- آل عمران3/123-125.

[3]- انظر في هذا الصدد منصف الجزار، *المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول*، ص ص 500-507.

[4]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 3، ص422.

[5]- المصدر نفسه، مج 3، ص ص422-423.

المختار على أعدائه انتصارا عظيما. ويعتبر كتاب المكّابيّين الثاني من أهمّ نصوص العهد القديم المقدّسة التي احتفت بتجربة المشاركة بين جنود الأرض وجنود السماء من أجل محاربة عدوّ مشترك[1]، وذلك خلال حربهم ضدّ اليونانيين[2]. فقد كان يهوذا المكابيّ يدعو الربّ إلى إغاثته بجند من عنده، مثلما نصر حزقيال ملك يهوذا في حربه ضد جند سنحاريب. ولا يبخل الربّ على نبيّه وعباده المؤمنين بالنصرة والمعونة فيرسل إليه جندا من ملائكته يرجّح كفّتهم ويغيثهم في محنتهم تلك[3].

ويبدو أنّ الاعتقاد في النصرة الإلهيّة ممثلة في تدخّل الملائكة أوشك أن يتحوّل إلى مكوّن من مكوّنات الإيمان بالله، بوصفه شاهدا على تواصل الثقة في الربّ ودليلا على الإيمان بكلّية قدرته[4]. ولعلّ هذه المشاركة هي التي تجعل حروب اليهود ضدّ أعدائهم حروبا مقدّسة. إذ يخترق الحضور الملائكيّ وقائع التاريخ ويجتمع المقدّس بالدنيويّ في إطار تحالف تحتفل به النصوص

1- كتاب المكّابيين الثاني نصّ مكتوب في أصله باللغة اليونانيّة ومؤلّفه مجهول ، وقد استبعدته الكنيسة الكاثوليكيّة من جملة النصوص المقدّسة، لذلك لا وجود لهذا السفر إلاّ في كتب الكنيسة الأرثودوكسيّة، انظر تاريخ هذا الكتاب في مقال « Joseph Mélèze Modrzejewshi, *La diaspora face aux Tyrans païens :Maccabées* 3 et 4 dans la septante , dans *Le Monde de La Bible,* N 168.

2- إنّ الحرب التي يشير إليها كتاب المكابيين الثاني هي حرب اليهود ضدّ الاحتلال اليوناني في الفترة الهلينستيّة، وقد دارت هذه الحرب في القرن الثاني قبل الميلاد، وتعدّ هذه الحرب حدثا بالغ الأهميّة في تاريخ اليهوديّة اليهوذيّة، انظر في تاريخ هذه الحرب ونتائجها، مقال « Marie Françoise Baslez , Les Maccabées: guerre coloniale et évènement fondateur », Dans, *Le Monde de La Bible* N 168.

3- "وبينما كان الجميع ينتظرون ما يؤول إليه الأمر وقد ازدلف العدوّ واصطفّ الجيش، وأقيمت الفيلة في مواضعها، وترتّب الفرسان على الجناحين، توفّر المكّابيّ في ثرة الجيوش، وتوفّر الأسلحة المختلفة، وضراوة الفيلة فرفع يديه إلى السماء و دعا الربّ الرقيب صانع المعجزات لعلمه أن ليس الظفر بالسلاح ولكنّه بقضائه يؤتي الظفر من يستحقّه وصلّى قائلا: إنك يا ربّ قد أرسلت ملاكك في عهد حزقيال ملك يهوذا فقتل من جند سنحاريب مائة وخمسة وثمانين ألفا والآن يا ملك السماوات أرسل ملاكا صالحا أمامنا يوقع الرعب والرعدة وبعظمة ذراعك ليتروّع الذين وافوا على شعبك المقدّس مجدّفين وكان يهوذا يصلّى هكذا وأصحاب نكانوريت قادمون بالأبواق والأغاني فواقعهم أصحاب يهوذ ا بالدعاء والصلوات وفيما هم يقاتلون بالأيدي كانوا يصلّون إلى الله في قلوبهم فصرعوا خمسة وثلاثين ألفا وهم في غاية التهلّل بمحضر الله ونصرته ولمّا فرغوا من الجهاد ورجعوا مبتهجين وجدوا نكانور بسلاحه وقد خرّ قتيلا" . سفر المكابيين الثاني 15/ 20 - 28.

4- يقول يهوذا في سفر المكّابيّن الثاني حاثّا شعبه على الإيمان بعدالة حربه دافعا إياهم إلى عدم اختراق قداسة يوم السبت مهما كانت خطورة تهديدات الأعداء" وأمّا المكّابيّ فلم يزل يثق كلّ الثقة بأنّ الربّ سيؤتيه النصر، فحرّض أصحابه أن لا يجزعوا من غارة الأمم، بل يذكروا النجدات التي طالما أمدّوا بها من السماء وينتظروا الظفر والنصرة التي سيؤتونها من القدير".سفر المكّابيين الثاني 15 /7-8.

المقدّسة احتفالا كبيرا. وتصبغ النصوص الدينيّة في القرآن وفي أسفار العهد القديم على التدخل الملائكي سمات الحضور الاستثنائيّ والعجيب، فلا يماثل البشر لا من حيث المظهر، ولا من حيث الزى، ولا من حيث القوّة والاقتدار في القتال. فقد أشار القرآن إلى أن الملائكة التي ناصرت المسلمين في بدر كانت من الملائكة المسوّمين[1]. فتمايزت بهيئتها تلك عن جموع المسلمين. واتخذ الحضور السماوي لنفسه حلّة عجيبة مخصوصة تفصله عن البشريّ، وتذهب بمعركة المسلمين ضدّ أعدائهم كفار قريش مذهب المعجزات.

ولئن خصّ القرآن جند السماء بسمات خاصة تفصلها عن جنود الأرض فإنّ العهد القديم من قبل قد نحا هذا المنحى في وسم الملائكة التي ناصرت المكابيين في حربهم ضدّ اليونان بسمات خاصّة تؤكّد انفصال هذه المخلوقات عن صورة البشر المألوفة. فقد تراءى ملاك النجدة ليهوذا في أورشليم في هيئة " فارس عليه لباس أبيض يتقدّمهم وهو يخطر بسلاح من ذهب"[2]. كما" ظهر في المدينة كلّها مدّة أربعين يوما فرسان تعدو في الجوّ وعليهم ملابس ذهبيّة وفي أيديهم رماح وهم مكتّبون كتائب وقنابل من الخيل مصطفّة وهجوم وكرّ بين الفريقين وتقليب تروس وحراب كثيرة واستلال سيوف ورشق نبال ولمعان حليّ ذهبيّة ودروع من كلّ صنف". إنّ وظيفة هذا الوصف الذي جاء في القرآن مجملا فجّره المفسرون في ما بعد و مفصلا في سفر المكابيين يشترك في أداء وظيفة واحدة تتمثّل في تعزيز عجائبيّة التدخّل الملائكيّ الذي تستمدّ منه المعركة بعض مظاهر قداستها.

إنّ تعليق نصرة المؤمنين على أعدائهم في مقامات كثيرة من النصوص المقدّسة قرآنا وتوراة بعهدة الملائكة يجعل هذا النشاط وظيفة قارّة وثابتة تحتكرها الملائكة وتتعهّد بها. إذ تراكمت جملة من النصوص المقدّسة التي تسند للملائكة دورا إيجابيّا في صراعات المؤمنين ضدّ أعدائهم. ولعلّ هذا التراكم هو الذي يسمح باعتبار نصرة الأنبياء ضدّ أعدائهم اختصاصا وظيفيّا من اختصاصات الملائكة. وهو إذ يسند إليهم فإنّه يكشف عن صورة مضمرة لربّ مقاتل. فإذا كانت الملائكة مجرّد أعوان في يد الإرادة الإلهيّة، وكان تدخلها في الصراعات البشريّة من باب الاستجابة لتلك الإرادة، كان الربّ ذاته فاعلا نشيطا في حروب البشر. غير أنّه يستعيض عن التدخل المباشر بوسائط من صنعه تنفّذ إرادته بكفاءة عالية وتحقّق مشاريعه بمنتهى الإخلاص. إذ لا يسمح اتصاف الله بالتعالي من الاقتراب من العالم البشري، فيستبدل

---

[1]- "يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلافٍ مِنَ المَلائِكَةِ مُسَوِّمِينَ" آل عمران 125/3.

[2]- سفر المكّابيين الثاني 9/11.

الحضور المباشر بوسائط أخرى ذات طبيعة سماويّة مفارقة للعالم البشريّ. يحجب الربّ المقاتل نشاطاته الحربيّة إذن بصورة أعوانه من الملائكة، فينأى عن ساحة القتال وإن كان المتصرّف الوحيد في جميع أطوارها والمتحكمّ في وقائعها، بل وقائدها الفعليّ.

1 .3 .2. 2 المرجع القمراني:

إذا كانت نصوص العهد القديم الرسميّة لا تشير بوضوح إلى ضلوع الملائكة في معارك اليهود الدينيّة المقدّسة خلال تاريخهم الطويل فإنّ ما عدّ منها غير رسميّ أو منحولا قد أولى الملائكة منزلة هامّة في الحروب التي خاضها اليهود ضدّ أعدائهم. ويعتبر نصّ تنظيم الحرب أو "الحرب بين أبناء النور وأبناء الظلام" من أهمّ النصوص الدينيّة التوراتيّة التي تغنّت بنصرة الملائكة الشعب المختار[1] . فقد أشار هذا النصّ إلى أهميّة دورها في حرب اليهود ضدّ جيش بلعال الذين أشار إليه بجنود الظلام[2]، فضلا عن "عصبة إيدوم وموآب وأبناء عمون وكثرة أبناء الشرق وفيليسيا وضدّ عصابات الكيتيم الآشوريّة وشعوبها الذين سيأتون لنجدة الكفرة بالميثاق"[3]. إذ لا يتحقّق النصر لبني إسرائيل إلاّ بواسطتهم ومن خلال تدخّلهم. وبفضلهم تتحوّل الحرب إلى حرب مقدّسة تعلو على المطامع الدنيويّة البسيطة. وقد أشار هذا السفر المنحول إلى الملائكة بواسطة دوالّ كثيرة من بينها مجمع القديسين وجيش الملائكة و تشكيلات القديسين فضلا عن الإشارة إلى دور الملاك الأعظم وقدرته. وتخوض الملائكة بمختلف تسمياتها الحرب صفا إلى صف مع المقاتلين البشر. فقد جاء في سفر " تنظيم الحرب قوله":"وأنت فإنّك إله مريع في مجدك الملكي ومجمع قديسيك قائم في وسطنا لكي يقدّم عونا حاسما فثمّة بيننا نحن المحتقرون بالنسبة للملوك وضعاء وسخرية بالنسبة للشجعان، لأنّ أدوناي مقدّس وملك المجد معنا ومعه القديسون وقدرات جيش الملائكة هي بين رجالنا المعدودين "[4]. وجاء فيه أيضا "إنّ ربّ إسرائيل يرفع يده بقدرته الرائعة، على جميع أرواح الكفر وجميع أبطال الآلهة

---

[1]- وجد هذا النصّ القمرانيّ ضمن المخطوطات التي وجد في المغارة الأولى، وقد نشر لأوّل مرّة عام 1954 ويرجع تاريخ كتابته إلى فترة تالية لعام 63 قبل الميلاد.

[2]- يلاحظ المتمعّن في هذا السفر تأثير العقائد الثنويّة في طريقة تمثّل اليهود لحروبهم ضدّ أعدائهم،إذ يمثل اليهود جنود النور الذين يصارعون جنود الظلام، والنور والظلمة من الرموز الأثيرة في العقائد الثنويّة ذات الأصل الفارسي الزرادشتيّة والمانويّة وغيرها.

[3]- تنظيم الحرب1/1-2.

[4]- تنظيم الحرب7/12-8.

سينطلقون من أجل القتال، وتشكيلات القديسين ستتجمّع من أجل يوم الربّ"[1].

1 .3 .2 .3 المرجع الزرادشتي:

إنّ صورة المخلوقات السماويّة التي تنزل إلى الأرض بأمر رباني إلهيّ تشكيل دينيّ رمزي قديم. إذ نجد بعض جذوره في الزرادشتيّة التي احتفت في كتابها المقدّس الأفيستا بمخلوقات سماويّة ذات خصائص ونشاطات قتاليّة استثنائيّة. فالربّ المقدّس المتعالي لا يستطيع التعبير عن حضوره في العالم السفليّ إلاّ بواسطة مخلوقات وسيطة تساهم في نصرة المؤمنين. وقد تجلّى ذلك خصيصا في نشيد تمجيديّ مطوّل يسمّى Farvadin Yasht [2].

يطلق هذا النشيد المقدّس على هذه المخلوقات السماويّة ذات الوظائف القتاليّة اسم فرا فاشي Les Fravashis. وهي مخلوقات خلقها أهورا مازدا قبل البشر. وخيّرها بين أحد أمرين: فإمّا البقاء بجواره في العالم الروحانيّ الخالد، أو الهبوط إلى العالم الماديّ من أجل محاربة الشرّ. فآثرت هذه المخلوقات الحرب والقتال وهي مطمئنّة إلى انتصارها على الشيطان و على الشرّ[3].

وقد كانت صورة الملائكة التي أمدّ الله بها المسلمين خلال معركة بدر شديدة الشبه بصورة هذه المخلوقات الزرادشتيّة، فقد أظهرتها الأناشيد الكثيرة التي مجّدتها ومدحتها في صورة المقاتل الفذّ المحنّك الذي يقترن تدخّله بنصرة صاحبه[4].

يظهر المقطع المخصص لتمجيد هذه المخلوقات السماويّة اختصاصها بالوظيفة القتاليّة مساندة شقّ الخير في معركته الأزليّة ضدّ قوى الشرّ المناوئة[5]، ولكنّه يظهر في الوقت نفسه أنّ هذه المخلوقات لا تعدو أن تكون أدوات بيد الربّ الأعظم أهورا مازدا مثلما كانت

1- تنظيم الحرب15/13-15.

2- « ce Yasht comprend deux partie bien distinctes : la première est une glorification générale des Fravashis, de leur puissance et de leur bienfaits, la seconde est une invocation des fravashis des héros du mazdéisme depuis le premier homme...dans la première partie, elles sont glorifiées comme étant les puissances par lesquelles les êtres se maintiennent et persévèrent dans l'être, comme les guerriers redoutables qui combattent pour leur parenté et leur patrie... », *Zend Avesta* ,Volume2, p504.

3- *Zend Avesta* , Volume2, p502.

4- Farvardin Yast 11/40 - 42 et 12/45... *Zend Avesta* ,Volume2, P516 et 517.

5- Farvardin Yasht, Yasht 13, 26-39,45-48, *Zend Avesta,* Volume2, pp512-518.

الملائكة يوم غزوة بدر يد الله التي تضرب بقوّة القوم الكافرين[1]. فقد أعاد المفسرون إنتاج صورة الملاك المقاتل ذي الوظائف الحربيّة القتاليّة وهو يستحضر واعيا أو غير واع نماذج مماثلة ابتكرتها ديانات أقدم في الزمن عبّرت بواسطتها عن حاجة المقدّس إلى وسائط تفعّل حضوره في التاريخ البشريّ، وتجعل عمليّة إدراكه وتعقّله أقلّ امتناعا وتعقّدا.

وإذا كان الكثير من الباحثين في مجال تاريخ الأديان ومقارنتها يعتبرون أنّ الثقافة الدينيّة الساميّة قد تأثرت في تصوراتها لعالم الملائكة والشياطين بالديانات الفارسيّة فأقامتها على ضرب من المراتبيّة ووزّعت عليها أدوارا مختلفة ذات طابع كسموغوني أو ديني مجرّد فإنّ هذه المسألة لم تكن محلّ إجماع ولا اتفاق بينهم جميعا. إذ يرى بعضهم أنّ النموذج الفارسي والمجوسي الزرادشتي على وجه التحديد لا يتطابق مع طبيعة الملائكة في الديانات الساميّة على وجه العموم ومع النموذج اليهودي الذي كان حلقة الوصل بين الإسلام والعالم الدينيّ الفارسي. فرغم الاحتكاك التاريخي بين هذين النموذجين الدينيين الفارسي واليهوديّ خلال مرحلة السبي البابلي، يرى بعضهم أنّ صورة الملك الحامي على سبيل المثال ليست صورة ورّثتها العقائد الفارسيّة للعقائد التوحيديّة، في إطار عمليّة التثاقف إنّما هي إنتاج خاص تجلّى منذ أقدم نصوص العهد القديم. فمن زاوية نظر عقائديّة تتجلّى صورة الملك الذي يحمي الأفراد أو المجموعات من مخاطر بشريّة أو غير بشريّة بدءا من سفر التكوين في قصّة هاجر[2] وهو نصّ قديم سبقت كتابته مرحلة السبي البابليّ، فكان أقدم من مرحلة الانفتاح على العالم الدينيّ الفارسيّ.

ومن ناحية أخرى فإنّ طبيعة الفرافاشي Fravashis التي وجد فيها البعض تشكلا من تشكلات الملائكة لا تتطابق مع طبيعة الملائكة في العهد القديم. فالفرافاشي في المجوسيّة هي أرواح الموتى الخالدة، وهي أرواح تقيم في العالم الأرضي، وتُستدعى لإغاثة الأفراد أو المجموعات في لحظات المحنة والخطر، في حين أنّ الملائكة في الكتابة المقدّسة مخلوقات علويّة سماويّة لا تربطها بالجوهر البشري أية صلة فهي منفصلة عنه نشأة وتكوينا[3]. ومن ثمّة لا بدّ من تنسيب تأثير العقائد الفارسيّة في بنى الديانة اليهوديّة ومتصوراتها وهو ما يدفع بدوره إلى

1- J.Kellens, « les Fravasis », dans *Anges et démons*,pp99-113.

2- التكوين 21/15-19.

3- A Vacant article « Ange d'après la sainte écriture. » , dans *dictionnaire de théologie catholique*, Librairie Letouzey et Ané, Paris,1923 ,Tome premier, p1191

تنسيب تأثيراتها في الإسلام إن كان هذا التأثير قد تسرب من خلال اليهوديّة.

ويرى دوميزيل في مؤلّفه Naissance d'archange :Essai sur la formation de la théologie Zoroastrienne [1] أنّ الديانة الزرادشتيّة كانت الديانة التي بادرت إلى تحويل الوظيفة الحربيّة من عهدة الأرباب في الديانات التعدّدية إلى عهدة الملائكة في إطار عقدي ذي منحى توحيديّ. فتحوّلت المهام القتاليّة من صلاحيات ربّ معيّن في مجمع الآلهة في الديانات الهندوأوروبية إلى سلطة يحتكرها ربّ واحد هو أهورا مازدا. غير أنّ القائم المباشر على هذا الدور هو أحد الوحدات الملائكيّة الستّ الحافّة به لتنفيذ إرادته. ومن ثمّ يرى أنّ نظام الزرادشتيّة العقدي قد استثمر النظام الدينيّ القائم على ثلاثة وظائف متراتبة: الوظيفة الدينيّة والوظيفة الحربيّة القتاليّة ووظيفة الإخصاب. وهو نظام كان سائدا في الأديان المعروفة في الشرق الأدنى القديم وخاصة في الديانة الفيديّة المنتسبة إلى مجموع الأديان الهند أروبية. ويشير دوميزيل ضمن مقاربة مقارنة إلى أنّ الزرادشتيّة قد استفادت من هذا النموذج الذي يتصل بالديانات ذات الأرباب الكثر رغم اندراجها في نهج توحيديّ. ولئن لم يجد دوميزيل في الفرافاشي نموذجا من الخلق الروحانيّ السماويّ الذي يمثّل الوظيفة الحربيّة في بنية النظام الديني الزرادشتي فإنّه قد بنى فرضيّته هذه من خلال إسناد المهام الحربيّة إلى إحدى الوحدات الستّ المقدّسة المحيطة بالربّ الأعظم أهورا مازدا. وهي وحدات تتعهّد إلى جانب طابعها المجرّد الذي يستشف بدءا من تسمياتها مهامّ ماديّة، وتشرف على قطاعات مخصوصة من العالم الأرضي ذلك أنّ Khshathra Vairya التي يعني اسمها "الإرادة المطلوبة/ المرغوب فيها"Pouvoir désirable تشرف في الأرض على عالم المعادن، وهو ما يجعل الأسلحة وجميع أدوات الحرب من اختصاصها الوظيفي. وبناء على قياس خصائص الزرادشتية العقديّة على النموذج الفيديّ يستنتج دوميزيل أنّ الوظيفة الحربيّة المنوطة بعهدة الملائكة المحيطة بالربّ الأعظم وظيفة ثابتة قارّة موروثة من نظام الوظائف الذي هيمن على الفكر الديني داخل الفضاء الهندي الإيراني. وأنّها سليل شرعيّ تحدّر من المجمع الهندي الأروبيّ، والذي كان قائما على تراتب الوظائف والتي كانت الوظيفة الحربيّة تحتل منه موقعا هامّا [2]. ومن ثمّ تصبح المهمّة القتاليّة الحربيّة التي تضطلع بها التشكلات الملائكيّة في الزرادشتيّة النموذج الأوّل الذي حوّل

---

[1]- George Dumézil, *Naissance d'archange : Essai sur la formation de la théologie Zoroastrienne* , p91

[2]- Ibid,p91.

هذه الوظيفة إلى نشاط يستقل به ربّ من الأرباب إلى نشاط تختص به مخلوقات خاضعة لسلطة إله خالق واحد. و لعلّ صورة الملك المقاتل الذي يغيث الصالحين بتسخير من الإله الأعظم الواحد قد تشكلت في المحضن الفارسي ثمّ تسربت إلى الفضاء الديني الساميّ تحت تأثير الاحتكاك الثقافي وبفعل حركة الأفكار وهجرتها، رغم عدم الاتفاق حول الصيغة التي انتقلت بها صورة الملك المنقذ المقاتل من ذاك العالم العقدي إلى هذا.

2. توطين الحضور الإلهي في حياة البشر:

زخرت مصنفات التفسير بأخبار كثيرة تؤكّد تدخّل الملائكة في مسار الحياة البشريّة تدخلا مباشرا، ممّا يجعل الإيمان بحلولها في العالم الأرضيّ أمرا من باب المسلّمات. فزيادة على الأدوار التي نهضت بها في حياة الأنبياء والأمم المرتبطة بهم، تحيط الملائكة بالوجود البشري مطلقا من الميلاد إلى الممات، تراقب وتحصي الأفعال وتدوّنها في سجلاّت، ثمّ تقبض الروح فتعيدها إلى خالقها إذا ما حان الأجل. ولعلّ هذه الوضعيّة تجعل الوجود البشري الدنيويّ مغلّفا دوما بهالة دينيّة. على أنّ العلاقة ين الوجود البشري الدنيويّ والأفق الغيبي ليست علاقة احتواء فحسب، إنّما هي أيضا علاقة سلطة ونفوذ. إذ يفرض الغيب ممثلا في الملائكة على المخلوق البشري وجوده فرضا يجعله دوما في وضعيّة المراقِبِ والمُترقِبِ. إنه مراقب تُدوَن أعماله في صحائف ترجئ الحكم له أو عليه إلى يوم العرض. وهو أيضا في وضعيّة ترقب ما دام الموت متربصا به لا يعرف لهجمته موعدا. فيلقي الخوف والحذر بضلالهما على الحياة الأرضيّة حتّى تبقى سلطة العالم العلويّ عليها وثيقة متينة قارّة. ولا شكّ في أنّ كثافة تدخل الملائكة في الحياة البشرية وطبيعة وظائفها ودلالاتها الدينيّة تسهم في توطين الحضور الإلهي في العالم الدنيويّ، وتكثف حضوره، وتجعله مهيمنا عليه هيمنة دائمة، رغم أنّه لا يغادر السماء ولا يقترب من البشر، إنّما يتحقق ذلك بواسطة أعوانه الذي ينفذون كلّ مشاريعه في حين يظلّ هو مشيئة خالصة.

2. 1 وظيفة الرقابة على البشر:

أشار القرآن في إلى طائفة من الملائكة أطلق عليها تسمية "الحفظة"[1]، وأشار في آيات أخرى إلى "الحافظين الكاتبين" الذي يعلمون ما يفعل الناس[2]. وأشار في سياق آخر إلى ملك "رقيب عتيد" يترصّد الأقوال وما يلفظ به جميع البشر[3]. وأشار في سياق رابع إلى طائفة "المعقبات"[4]. وتتوزّع هذه التسميات التي أطلقها القرآن على فئة مخصوصة من الملائكة على جدولين دلاليين مختلفين ومترابطين: الأوّل هو نشاط المراقبة، والثاني هو نشاط الكتابة والتدوين. فالرقابة والتعقب نشاط يندرج في صميم الشهادة على الإنسان. والكتابة والتدوين هما من قبيل إقامة الدليل الماديّ عليه يوم الحساب فيواجه بما قدّم. ولهذا ارتبطت مراقبة أعمال البشر بتدوينها حتّى تكمل الحجّة ويقام الدليل على المخلوق ولا توضع عدالة الخالق موضع مساءلة. ويبدو أنّ إطلاق هذه التسميات على فئة معيّنة من الخلق الملائكيّ يشير إلى انفصالها عن غيرها من جنسها. فهي إذن فئة مخصوصة تخرجها الأسماء التي سميت بها من الإبهام والاشتراك إلى التميّز والاختصاص. هذا إضافة إلى أنّ هذه التسميات غير متمحضة للعلميّة، إذ تشير إلى وسم وظيفيّ وتعبّر عن جملة من المهامّ والنشاطات الدينيّة التي تختص بها هذه الطائفة من الملائكة. ممّا يجعل مراقبة البشر وتدوين أعمالهم اختصاصا وظيفيّا ينضاف إلى جملة النشاطات الدينيّة التي تضطلع بها والتي تندرج في إطار توطيد صلة العالم السماويّ بالعالم الأرضي، وتمتين قنوات التواصل بينهما، ودعم الحضور الإلهيّ المتمظهر في الملائكة في مسار الحياة البشريّة.

إنّ الملاك الرقيب أو الكاتب أو الحافظ لا يدّعي على بني آدم شيئا. فما هو في القرآن إلاّ مجرّد رقيب يرصد الحركات والسكنات ويسجّلها ويطويها في كتب تنشر يوم القيامة. وهو ما يحوّل الملائكة إلى أعوان رقابة نشطين يمثلون عين الله على الأرض، فلا يتمتّع الوجود البشريّ بأدنى حظّ من الاستقلال عن العالم العلويّ[5]. ويؤكّد الله هيمنته على حياة البشر

---

[1]- "وَهُوَ القَاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ و يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتّى إذا جاءَ أَحَدَكُمْ المَوتُ توفّتْهُ رُسلُنا وهُمْ لا يُفَرِّطونَ". الأنعام 61/6.

[2]- " وإنَّ عَلَيْكُمْ لَحافِظِينَ كِرامًا كاتِبِينَ يَعْلَمونَ ما تَفْعَلُونَ ". الانفطار 10/82.

[3]- " وَمَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إلاّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ". ق 18/50.

[4]- "لَهُ مُعَقِبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ ومِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظونَهُ مِنْ أَمْرِ اللهِ". الرعد13 /11.

[5]- Jürgen Moltmannk, l'unité de l'invitation du dieu trinitaire, *Le Monothéisme* concilum,197 ,pp 66-67 .

من خلال علمه الكلّيّ بها، وذلك عن طريق الكتب التي يدوّنها الملك الرقيب ثمّ ينشرها يوم العرض. ويبدو أنّ هيمنة الله على كلّ جزئيات العالم الأرضيّ احتاجت إلى وسائل عمليّة تعبّر عنها وتسمح باختراق الوجود الإلهيّ المجرّد والمتعالي لمجريات الحياة السفليّة المحايثة. فكان لا بدّ من وجود كلّ هذه العناصر ذات الطابع الماديّ المشتق من مجال الخبرة البشريّة.

وقد اهتمّ المفسرون بهذا النشاط الملائكيّ اهتماما كبيرا وحظيت مسألة مراقبة الملائكة البشر وإحصاء أعمالهم في كتب محفوظة بعنايتهم[1]. فكانت مجالا خصبا أعملوا فيه نظرهم، ونشّطت مخيلتهم، والتقت خلاله روافد دينيّة متعدّدة انصهرت في تفاسيرهم وتجانست، مادامت لا تتعارض مع منطلقات الإسلام العقديّة. بل تساهم في إغنائه ببديع القصص وجميل الصور وتقرب عالم الإيمان والعقاب والثواب ومظاهر العدل الإلهي إلى أذهان الناس في يسر. وقد غنم تفسير الطبري من اقتضاب النصّ القرآنيّ في خصوص هذه الطائفة من الملائكة التي تبدو مختصة بمراقبة أعمال البشر. ومادام هذا النشاط نشاطا مركّبا رغم ارتباط مفاصله فإنّنا سننظر في الوحدات المكوّنة له كلّ على حدة. لذلك نعالج مهمّة مراقبة البشر، وننظر في مصادرها وتاريخها ونظرائها في غير الإسلام من الأديان. ثمّ نمرّ إلى مسألة تدوين أعمال البشر وما تطرحه من إشكاليات تاريخيّة في ظلّ ثقافة يشاع أنها لم تكن تعرف الكتابة ولا النسخ ولا الحفظ.

1. 1.2 الرقابة:

2. 1. 1. 1 مضمون الوظيفة ودلالاتها:

إذا كان القرآن قد أجمل كيفيّة مراقبة الملائكة للبشر[2]، ولم يحدّد عدد الرقباء على كلّ إنسان فإنّ الطبري قد شقّق الأمر غاية التشقيق، وفصّل في قصّة الرقيب والمراقب القول. فقد روى في خبر أنماه إلى كنانة العدوي قال: "دخل عثمان بن عفّان على رسول الله صلّى الله عليه، فقال: يا رسول الله أخبرني عن العبد كم معه من ملك؟ قال: ملك على يمينك على حسناتك وهو أمين على الذي على الشمال، فإذا عملت حسنة كتبت عشرا، وإذا عملت سيّئة قال الذي على الشمال للذي على اليمين: اكتب، قال: لا، لعلّه يستغفر الله ويتوب، فإذا قال ثلاثا قال: نعم اكتب، أراحنا الله منه فبئس القرين، ما أقلّ مراقبته لله وأقلّ استحياءه منّا. يقول الله: ما يلفظ من قول إلاّ لديه رقيب عتيد، وملكان من بين يديك ومن خلفك. يقول الله: له معقبات من بين

---

[1]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج7، ص350

[2]- ق18/50.

يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله، وملك قابض على ناصيتك، فإذا تواضعت لله رفعك، وإذا تجبّرت على الله قصمك، وملكان على شفتيك، ليس يحفظان عليك إلاّ الصلاة على محمّد وملك قائم على فيك، لا يدع الحيّة تدخل في فيك، وملكان على عينيك، فهؤلاء عشرة أملاك على كلّ أدميّ ينزلون ملائكة الليل على ملائكة النهار لأنّ ملائكة الليل سوى ملائكة النهار، فهؤلاء عشرون ملكا على كلّ آدميّ، وإبليس بالنهار وولده بالليل"[1].

يشير الخبر إلى تسلط عشرين ملكا على الفرد الواحد من بني البشر، ممّا يجعله دوما وباستمرار داخل دائرة الاتهام. ويبدو أنّ التفسير لا يتعامل مع الذات البشريّة بوصفها وحدة، إنّما هي مجموع أجزاء منها الناصية والفم والعيون. ولذلك يحتاج كلّ جزء إلى وكيل يتعهّده بالرقابة. ويجلي الخبر صرامة هذا النظام إذ يحاصر الإنسان في حركته، وفي قوله. بل وفي بصره. ولا تجد هذه الكثرة مشروعيتها إلاّ من خلال تكثير مواضيع الرقابة، فتصبح الشفة والناصية والعين والشمال واليمين والأمام والخلف كلّ على حدة موضوعا تجدر مراقبته، ولذلك لا بد من أن يختصّ بكلّ واحد منهم ملك محدّد. والملاحظ أنّ نظام الرقابة هذا قائم على ضرب من التداول والتناظر. أمّا التداول فبين ملائكة الليل وملائكة النهار، وأمّا التناظر فيتمثّل في أنّ نشاط الشياطين يوازي نشاط الملائكة، فإن كانت الملائكة تحفظ أعمال البشر من الضياع، وتحفظ في جزء من نشاطها البشر من تسرب الحيّة إليها، وما الحيّة إلاّ تنويع أسطوري لصورة الشيطان، فإنّ إبليس وولده يضطلعان مبدئيّا بمهام مضادّة.

على أنّ تناقض الوظائف لا يمنع نظامها من التماثل. إذ يبدو أنّ مهامّ الشيطان تتوزّع على مجموعة تتكوّن من إبليس وولده فضلا عن كونها تنقسم إلى نشاط نهاريّ وآخر ليليّ.

وعلى أيّة حال فإنّ تسلط الملائكة على البشر يعبرّ عن رؤية المفسر الذي يمثّل السلطة الدينيّة. وهي رؤية تؤكّد هيمنة الأفق الديني على الحياة البشريّة بدليل أنّ كلّ فعل بشريّ إنّما يكتسي معناه الحقيقي حين يقيّم وفق المعايير الدينيّة. كما أنّ كلّ نشاط دنيوي يبدو مشدودا قصرا إلى الأفق الأخرويّ الذي يعتبر الأفق الوحيد الذي يمكن في ضوئه وبناء على معاييره تقييم الفعل البشري من زاوية أخلاقيّة. ومن ثمّ فإنّ أفعال العباد غير ذات معنى إذا لم تؤوّل وفق معايير ذلك الأفق الأخرويّ. إنّ محاكمة أفعال العباد وإضفاء الدلالة الدينيّة والأخلاقيّة عليها مهمّة موكلة بعهدة الملائكة. فدور الملائكة لا يقتصر على مجرّد المراقبة إنّما تحتكر هذه المخلوقات أيضا مهمّة التقييم والتصنيف. ذلك أنّ الكتابة إمّا في صحيفة صاحب اليمين أو في

[1]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج7، ص 350.

صحيفة صاحب الشمال ليست أمرا بريئا ولا اعتباطيا إنّما هو تصنيف معياريّ يعبر عن مقاييس أخلاقيّة مسبّقة وينطوي على حكم. إنّ اليمين "ذو صلة دلاليّة باليمن والبركة والخير"[1] أمّا اليسار فمتصل بالصعوبة وضنك العيش[2]، لذلك تنطوي عمليّة توزيع أفعال العباد المراقبين على صاحب اليمين وصاحب الشمال، فما كتب في اليمين خير، وما كتب في الشمال شرّ. وهو ما يعني أنّ مهام الملكين تنطوي على الحكم وعلى التقييم الديني والأخلاقي، وليست مجرّد تدوين بسيط وعشوائيّ.

حينئذ يوهم الخبر الذي رواه الطبري بحدود وظيفة الملائكة. إذ قصارى ما تضلع فيه هو تسجيل الأفعال والأقوال. في حين يلاحظ المتفحص أنّ توزيع تلك الأفعال والأقوال البشرية على صاحب اليمين أو صاحب الشمال يعبر على نحو مضمر عن ضرب من الحكم الأخلاقيّ. فهي التي تحدّد الفعل الخيّر وتميّزه عن الفعل الشرير. إنّ مهمّتها حينئذ ليست الجمع والإحصاء بل التصنيف والتقييم والحكم الذي يترتّب عنهما. ولا يسمح القرآن باستنتاج جميع هذه الوظائف. غير أنّ الأخبار التي يوردها التفسير تجعل تأويل مهمّة المراقبة بوصفها مهمّة في التقييم و الحكم الأخلاقيين أمرا ممكنا ومشروعا.

إنّ البشر ليسوا موضوع الرقابة الوحيد حسب الطبري. فقد روى " عن عبد الله بن الحارث قال:"ما في الأرض من شجرة ولا كمغرز إبرة إلاّ عليها ملك موكل بها يأتي الله بعلمها: يبسها إذا يبست ورطوبتها إذا رطبت" [3]. ليس البشر فقط موضوع مراقبة الملائكة، بل يشمل هذا النشاط كلّ ما هو موجود في الكون سواء أكان من العاقل أم من غيره، من المكلّف أم من غير المكلّف. ولعلّ إخضاع كلّ المخلوقات لسلطة الرقيب تصور يعبر عن رغبة المتخيل الديني في التعبير عن مطلق المعرفة الإلهيّة التي لا يفلت عنها شيء في الأرض ولا في السماء، رغم افتقار مراقبة الجماد لكلّ ضرب من المعقوليّة. فوظيفة الملك الرقيب لا تعدو في حقيقة الأمر أن تكون وصل الشهادة بالغيب وطيّ المسافة بين المحايث والمفارق، فلا تنفرط العرى الوثقى بينهما.

جاء في تفسير الطبري بمناسبة تأويل قول الله "وَكُلُّ إِنسانٍ أَلْزَمناهُ طائِرَهُ في عُنُقِهِ

---

[1]- محمّد عجينة، موسوعة *أساطير العرب*، ج2، ص183

[2]- المرجع نفسه،ج2، ص183.

[3]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج5، ص 211.

ونُخرجُ لَهُ يَومَ القِيامَةِ كِتابًا يَلْقاهُ مَنشُورًا"[1] ، قوله: "يا ابن آدم بسطت لك صحيفتك ووكل بك ملكان كريمان أحدهما عن يمينك والآخر عن يسارك، فأمّا الذي عن يمينك فيحفظ حسناتك وأمّا الذي عن شمالك فيحفظ سيئاتك، فاعمل ما شئت، أقلل أو أكثر، حتّى إذا متّ طويت صحيفتك، فجعلت في عنقك معك في قبرك، حتّى تخرج يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا"[2]. لا بدّ للربّ من أن يوطد صلاته بالعالم الأرضي من خلال أعوانه من الملائكة. ولا بدّ من أن يحكم هيمنته على جميع دقائقه من خلال تعزيز حضور الله المتجلّي في الملائكة. فكان لا بدّ من إيجاد نظام رقابة فرديّة يجعل على رأس كلّ مخلوق من البشر أو من غير البشر ملكا يراقب ويدوّن حتّى تكمل الشهادة على بني آدم يوم الحساب، وحتّى تظلّ الحياة الدنيويّة مشدودة قصرا إلى الأفق الغيبي، وحتّى يظلّ إسباغ القيمة الأخلاقيّة والدينيّة على أفعال العباد أمرا راجعا إلى الملائكة التي تنوب في هذه المهمّة عن الله ذاته. ويظلّ الإنسان في هذه الوضعيّة متّهما مدانا، ويظلّ الحكم عليه معلّقا إلى أن تثبت براءته أو جريمته في يوم العرض.

2 .1. 1. 2 مرجعيات وظيفة الرقابة:

2. 1. 1. 2. 1 المرجع الديني التوحيدي:

إنّ وظيفة الملائكة التي تحف بالبشر ذات اليمين وذات الشمال تحصي عليهم أفعالهم وتراقبهم عن كثب صورة معهودة في التراث الدينيّ الساميّ. نجد لها نظائر وأمثالا في نصوصهم المقدّسة، فقد أشارت بعض أسفار العهد القديم المنحولة إلى هذا النشاط بوصفه اختصاصا ملائكيّا في "وصيّة أبراهام"، وإن كان السفر قد علّق هذا النشاط بالأفق الأخروي. فقد رأى إبراهيم في رحلته السماويّة ملاكان "على اليمين وعلى اليسار يكتبان، فكان ملاك اليمين يسجّل الأعمال العادلة وكان ملاك اليسار يسجّل الخطايا"[3]. إنّهما رقيبان على البشر يترصدان أفعاله ويحاكمانها إذ يقرران كتابتها من جهة اليمين أو من جهة اليسار. فللاتجاهات في هذا المقام دلالة رمزيّة ومعياريّة. وتوشك أفضليّة اليمين على الشمال أن تتحوّل إلى جزء من الرموز الدينيّة المشتركة في الفضاء الديني التوحيديّ.

---

[1]- الإسراء 13/17.

[2]- الطبري جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج8، ص 49.

[3]- وصيّة أبراهام، 12/10.

2. 1. 1. 2. 2 المرجع السياسي:

يبدو أنّ احتفاء " جامع البيان " بأخبار الملائكة التي تراقب مراقبة شديدة كلّ جزئيات الحياة البشريّة على نحو لافت لا يردّ إلى مجرّد التفاني في مهّمة جمع الأخبار، ولا إلى التفاني في تفسير النصّ الأوّل فحسب. كما لا يعزى الأمر في هذه الحالة إلى ضغط التصورات الدينيّة الكتابيّة، إذ يبدو أنّ صورة الملك الرقيب لا ترجع إلى عمليّة توريث ثقافيّ فحسب، بل تحمل الأخبار التي وقفنا عندها بعض ضلال لحظة تدوين التفسير. فللكتابة في التفسير وفي غيره إنتاج ثقافي لا ينفصل عن محيطه التاريخي والسياسيّ والحضاريّ بوجه عام، إنّما يتفاعل معه على نحو مباشر أو غير مباشر. لذلك نرجّح أن صورة البشر المراقب وصورة الملك الرقيب، بل ونظام الرقابة القائم على ضرب من التداول بين أعوان الليل وأعوان النهار صورة تسربت فضلا عن مرجعها القرآنيّ والدينيّ المقدّس عموما من واقع الطبري السياسي في القرنين الثالث والرابع. فقد كانت مؤسسة الخلافة تمارس نشاطها في تعقب رعاياها وتتبعهم ليلا نهارا بواسطة أعوان يتداولون على إنجاز هذه المهمّة. وتمثّل مؤسسة الحسبة جهازا من أجهزة الرقابة الاجتماعيّة والدينيّة والأخلاقيّة، ووصيّا مشروعا على حياة الناس العامّة. فقد " كان المحتسب يمارس اختصاصات وسلطات واسعة لها اتصال مباشر ومستمرّ بحياة العامّة ومن هذه: مراقبة الأخلاق والسلوك العامّ ومراعاة الفرائض الإسلاميّة الظاهرة ومنع الناس من مواقف الريب ومظانّ التهمة، كما يقوم بمنع اختلاط النساء بالرجال ويمنع جلوس الرجال في طرقات النساء من غير حاجة، ويمنع النساء من الجلوس على أبواب بيوتهنّ في طرقات الرجال..."[1]. يجعل المحتسب وأعوانه كلّ فرد مراقبا. ويحتكر بحكم دوره ذاك مهمّة تحديد المعروف وتحديد المنكر. وهو ما يجعل مهمّته تتجاوز مجرّد المراقبة لتتحوّل إلى مهمّة تقييم وحكم. ولعلّ هذه المهمّة تجعل المحتسب عين السلطة المركزيّة ويدها. إذ تذكّر دوما بوجود راع يراقب السلوك اليوميّ الفرديّ والجماعيّ في أدقّ تفاصيله. ويبدو أنّ السلطة مطلقا الدنيويّ منها والدينيّ تحتاج إلى جهاز رقابة محكم يحقّق هيمنتها على كلّ قطاعات الحياة، فلم يكن من المستبعد أن ينهل تفسير الطبري من السياق السياسي والحضاري الذي عاش فيه وتأثّر به ضرورة، وغذّى المخيّلة الجماعيّة وهي تنتج الصور الخياليّة وتتعامل مع المتصورات الغيبيّة. تقترن الرقابة أو المراقبة بمهمّة الشهادة، ولكي تنأى الشهادة بنفسها عن المطاعن احتاجت دوما إلى وثيقة مادّية ترقى بها إلى مصاف الحجّة. وكان التوثيق في مهمّة مراقبة العباد متجسّما في عمليّة الكتابة.

---

[1] - حسين فلاّح الكساسبة، *المؤسّسات الإداريّة في مركز الخلافة العبّاسيّة: الدواوين*، ص 108

2. 1. 2 كتابة أفعال العباد:

2. 1. 2. 1 في القرآن:

تظهر الآيات القرآنيّة التي أشارت إلى الملائكة الحفظة والرقيبة والخزنة ارتباطا وثيقا بين مهمّة مراقبة البشر ومهمّة حفظ أعمالهم. وقدْ وصف الله الملائكة الحفظة في مناسبة واحدة بكونها ملائكة كرام كاتبة[1]. وأشار في باقي السياقات التي تتعلّق بمراقبة أفعال العباد إلى الكتب والصحائف المنشورة يوم العرض والتي تمثل حجّة الملائكة على العباد [2]. والناظر في النص القرآني يجد أنّه ينسب مهمة الحفظ لا للملائكة فحسب بل ولله أيضا، فقد وُصف الله في القرآن بأنّه حافظ[3] وحفيظ[4]، ويعني الاشتراك في التعهد بهذه المهمة أنّ الحفظ نشاط يتقاسمه الله مع الملائكة أو نشاط لا يحققه الله إلاّ بواسطة الملائكة[5].

2. 1. 2. 2 في التفسير:

إذا كان الحفظ مطلقا يمكن أن يتحقّق بطرق مختلفة غير الكتابة فإنّ التفسير قد اعتبرها وسيلة الحفظ الوحيدة، معوّلا في ذلك على ما أشار إليه القرآن فبنى عليه قصصا وأخبارا كثيرة. ويبدو أنّ حفظ أعمال البشر يتمثّل في كتابتها في كتب أو صحائف، بل لكأنّ الغاية من المهمّة الأولى تكمن في الثانية. ولقد اقترنت الملائكة الحفظة الكتبة بنشاط التدوين اقترانا أدرك حدود التماثل فإذا كان من المعروف في أصل اللغة أنّ لفظ "السجلّ" يدلّ على الصحيفة التي يكتب فيها فإنّ الطبري يذهب إلى أنّ المقصود بلفظ السجلّ الواردة في الآية

---

[1] -" وإنَّ عَليكُم لَحَافِظِينَ كِرامًا كاتِبِينَ يَعْلمُونَ ما تَفْعَلونَ "الانفطار 10/82.

[2] - التكوير 10/81، المدثّر 52/74، الجاثية 29/45، الإسراء 71/17، الإسراء 13/17، النبأ 29/78، الحاقة 69/ 19- 25، الانشقاق 7/84- 10.

[3] - يوسف 64/12

[4] - هود 57/11، سبأ 21/34، الشورى 6/42.

[5] -« Dieu est *Hefiz* il est gardien en sa mémoire de toutes choses, ou bien il veille sur toute choses : il y'a grand flottement de sens dans différents versets, on retrouvera es gardiens qui observent lés actes et les pensées des hommes, et qui en ange conservent mention : chaque âme a sur elle un observateurs *hafiz* dont rien ne dit si c'est un ange ou bien Dieu lui-même ».Maurice Gaudefroy Demombynes, *Mahomet*, pp281-282.

104من سورة الأنبياء ملك[1]. فيتماهى الكاتب والمكتوب وتتحد الوظيفة بصاحبها، وتضمحلّ الفوارق بين المهنة وأدواتها. وهو ما يشير إلى منزلة الملك الكاتب في تمثلات المجموعة الدينيّة والعقديّة لعالم الغيب.

2. 1. 2. 3 مرجعيات الكتابة:

2. 1. 2. 3. 1 المرجع الثقافي:

تتجلّى أهميّة الصحف المكتوبة في كونها دليلا يواجه البشر بما فعلوا في دنياهم ويقيم عليهم الحجة لحظة مواجهة مصيرهم يوم الحساب. فالكتابة إذن نشاط يحوّل أفعال العباد إلى وثيقة ماديّة تخلّد سلوكهم. إنّها ذاكرة استثنائيّة لا يخشى عليها من خطر الخطأ أو النسيان، إذ لا ثقة إلاّ في المكتوب ولا اعتداد إلاّ بالمدوّن المسجّل المحفوظ في الصحائف إلى يوم العرض. ورغم أنّ المجتمع البدويّ الذي تلقّى الوحي زمن البعثة المحمّديّة لم يكن يعرف الكتابة على نطاق واسع فإنّ مكّة التي شكّلت مركزا تجاريا حضريّا كانت الاستثناء. فالنشاط التجاري يحتاج إلى وثائق مدوّنة مكتوبة، ويحتاج تبادل السلع إلى ضمانات موثّقة تحفظ الحقوق وتقيم الحجّة. ومن ثمّ فإنّ تنبيه القرآن إلى أنّ الرقابة تقتضي نشاطا موازيا هو الحفظ من خلال الكتابة والتدوين هو خطاب يستعمل بعض معطيات الثقافة التي يحاورها القرآن. فقد كانت الكتابة تُتَمثّل بوصفها حجّة في بيئة كانت تحترف التجارة وتجوز بها الأقاليم[2].

ليس من الغريب حينئذ أن يعامل القرآن الكتابة بوصفها حجّة على العباد. فقد كانت المواثيق المكتوبة سلطة في المجتمع المكيّ ذي النشاط التجاريّ . " ورغم أنّ متصوّر الكتاب الحساب هو متصوّر من المتصوّرات الدينيّة فإنّ مراجعه الأولى تجاريّة. فالاستعمال الأوّل للكتابة كان في أغلب الحضارات القديمة تجاريّا قبل أن يصبح بظهور الدولة مستخدما لغايات مدنيّة وقانونيّة وسياسيّة. ويبدو أنّ الكتب الأولى التي ظهرت في المجال الأمّي بالجزيرة هي كتب الحساب تشهد على ذلك المعاهدات والمواثيق وغيرها من الوثائق ذات الصبغة التجاريّة ممّا كان محفوظا في دار الندوة بمكّة"[3].

خاطب القرآن مسلمي مكّة إذن بصورة تستثمر المكوّنات الثقافيّة الرائجة في تلك الحاضرة التجاريّة. فاستعمل الكتابة بوصفها حجّة وبرهانا على البشر، لا سيما وأنّها قد أدّت

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 9، ص104.

[2]- جواد عليّ ، *المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، مج 8، ص ص 107- 110.

[3]- العادل خضر، *الأدب عند العرب*، ص182.

مهمّة الشهادة والميثاق بكفاءة عالية، سواء في مختلف عمليات التبادل التجاري، أو في تسجيل الأحلاف وتحديد أوقات الهدنة[1]، أو في تدوين علاقة الأسياد بالرقيق. ومن ثمّ فإنّ حجية الكتابة لا تقع تحت طائلة الشكّ في الثقافة المكيّة قبل الإسلام. وقد تنبّه الرازي إلى أنّ القرآن قد استثمر قيمة الكتابة في الوسط الحضاريّ العربي فاستثمرها في صياغة متصوراته الأخرويّة. فقال معلّلا :" إنّ الله تعالى إنّما أجرى أموره مع عباده على ما يتعاملون به في ما بينهم لأنّ ذلك أبلغ في تقرير المعنى عندهم، ولمّا كان الأبلغ عندهم في المحاسبة إخراج كتاب بشهود خوطبوا بمثل هذا فيما يحاسبون به، يوم القيامة فيخرج لهم كتبا منشورة، ويحضر هناك ملائكة يشهدون عليهم كما يشهد عدول السلطان على من يمضيه ويخالف أمره فيقولون له أعطاك الملك كذا وكذا وفعل بك كذا وكذا ثمّ قد خالفته وفعلت كذا وكذا فكذا هاهنا، والله أعلم"[2].

ومن ثمّ لا عجب في أن يستعمل القرآن بعضا من مكوّنات الثقافة المكيّة فيدرجه ضمن مكوّنات العالم الدينيّ الذي تبدو حاجته إلى الكتابة ماسّة وضروريّة. إذ لا برهان على الناس إلاّ بنصّ ولا شاهد على براءة الله من ظلم العباد إلاّ بصحائف دوّنتها الملائكة الحفظة الكتبة، ولا معنى للحساب والثواب إن لم تكن الأدلّة دامغة ناصعة لا تحتمل الردّ ولا الاحتجاج. على أنّ الكتب التي أحصت على البشر أعمالهم لتكون عليهم شاهدا ودليلا يوم القيامة مرتبطة بخصائص المجتمع المكيّ الذي كان يعرف الكتابة ويحتاجها في تنظيم نشاطاته الاقتصاديّة ويتمثلها بوصفها حجّة. وقد كانت منزلة الكتابة في المجتمع العربي قبل الإسلام وإبانه رافدا من الروافد التي استعانت بها المخيلة الدينية لإنتاج متصورات متصلة بالعالم الغيبي، فليس للغائب أن يدرك إلا بما توفره التجربة الدنيوية من معطيات[3].

2. 1. 2. 3. 2 المرجع الديني:

إنّ مرجعيّة هذا التمثّل المتصل بوظيفة الكتابة تعود إلى خصائص ثقافية في المجتمع العربي الإسلامي، ولكنّها أيضا ذات مرجعيّة دينيّة كتابيّة فلصورة الملك الكاتب أشباه ونظائر في

1- "كانوا يدعون في الجاهليّة من يكتب لهم ذكر الحلف والهدنة تعظيما للأمر وتبعيدا للنسيان"، الجاحظ، *كتاب الحيوان*، ج1، ص ص69- 70.

2- الرازي، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*، مج16، ج 31 ، ص ص 83- 85.

3- Jachen Kelter, « L'imaginaire dans le rée let le réel dans l'imaginaire », dans, *Le réel et l'imaginaire dans la politique l'art et le science* ,pp191-197.

تجارب دينيّة قديمة من خارج الفضاء الساميّ وداخله. وتبدو الكتابة بوصفها نشاطا توثيقيّا حاجة ماسّة بالنسبة إلى جميع الديانات التي أنتجت فكرة البعث وتضمنت تبعا لذلك مبدأي العقاب والثواب. فهي تنقذ مبدأ المحاسبة من الفوضى، وتقيمه على أساس صلب، وترقى به عن الشكوك والمطاعن، وتكسبه أقصى درجات المصداقيّة، فيتحوّل المصير الأخير إلى نتيجة تتحددّ وفق أدلّة ماديّة ووثائق واضحة تقرأ أو توزن أو تختبر بالنار. ولكنّها في جميع الحالات السند الوحيد الذي تتحدّد بناء عليه مصائر العباد.

إنّ كتابة أفعال البشر في كتب وصحائف تنشر يوم العرض بوصفها حججا لا تحتمل المطاعن من شأنها أن تردّنا إلى عقائد دينيّة قديمة استغلّت الكتابة بوصفها شاهدا كامل الشهادة في يوم الحساب. فقد كان ذلك شأن الكتاب عند قدامى المصريين الفراعنة: لقد كانت تقام بعد الموت محكمة يترأسها رب مملكة الموتى أوزيريس، ويقضي فيها بالنجاة أو بالهلاك استنادا إلى عمليّة وزن قلب الميّت. فإذا ما أصدر أوزيريس حكمه قام الربّ طوت Thot ربّ الحكمة وكاتب سائر الأرباب يدوّن بدواته وعلى صحائفه الحكم حتّى يحوّله إلى وثيقة وحجّة لا تقبل المراجعة ولا الإلغاء[1]. ومن ثمّ فإنّ القيمة الوثائقيّة للكتابة قد استثمرت في حسم مصائر البشر في الأفق الدينيّ الأخرويّ، وانتزعت من الخبرة البشريّة لتؤثّث العالم الدينيّ المقدّس. كما أنّ عمليّة كتابة أعمال البشر وإحصائها في صحائف ثمّ وزنها من العناصر القارّة في عقيدة المجوس، ففي الأفيستا" يقوم بحساب الناس ثلاثة من الملائكة هنّ :مهراست وسروش ورشن، بعدئذ توضع الأعمال في الميزان، حيث أنّها مسطورة في صحائف أعماله، فتحصى عليه السيّئات وتحسب له الحسنات في كتابه الذي سيجده أمامه منشورا يوم القيامة، وتوزن الأعمال على يد رشن، وحينذاك يعلم المرء أنّ ما جناه كان مسطورا "[2]. كما تتجلّى صورة الملك الكاتب في العهد القديم رغم أنّها لم ترد مفصّلة. وقد جاء ذكرها في إحدى رؤى حزقيال، إذ وصف أحد الملائكة المسخّرة لخدمة الربّ فقال: "وَعادَ الرَجُلُ الذِي يَلْبَسُ الكِتانَ ويَحْمِلُ دَواةَ الكاتِبِ وقَالَ للرَبّ: فَعَلتُ كَمَا أَمَرْتَ"[3]. تشير هذه الآية إلى اختصاص بعض الملائكة التي تشكلّ حاشية الربّ يهوه بتدوين قراراته ومشاريعه وتسجيل مختلف أحداث العالم العلويّ بشكل

Lucia Gohlim, *Dieux, Mythes, et religion*, les éditions de l'orseois 2001, p144. -[1]

-[2] خالد السيّد محمّد غانم، *الزرادشتيّة تاريخا وعقيدة و وشريعة*، خطوات للنشر والتوزيع سورية ط1 ، 2006 ، ص173.

-[3] حزقيال 11/9.

عام. فالملك الكاتب إذن صورة مألوفة في الفضاء الدينيّ السامي.

وعلى أيّة حال فإنّ الكتابة تبدو حاجة ضروريّة في تسجيل أعمال العباد لأنّ الموت يغيّبهم. أمّا الكتابة فهي الأثر الذي لا يفنى. وهي الضامن لبقاء البشر الميت واستمراره في الحاضر والمستقبل. إنّها تجعل الماضي دائم الحلول والحضور. لإنّها الأثر الخالد لكلّ وجود أوّلي يهدّده الغياب[1].

2. 1. 2. 3. 3 الكتاب حجّة على الملائكة:

وإذا كان النظام الدينيّ في الإسلام يقوم دوما على ضرب من التناظر تجتمع بطرفيه عناصر متناقضة كالأرض والسماء والموت والخلود والكمال والنقصان والعلم والتوهّم فإنّه من الممكن إضافة قطب آخر يندرج ضمن هذا النظام ألا وهي ثنائيّة الأصل والنسخة. إذ يمثّل اللوح المحفوظ النموذج الأصليّ للمعرفة الربّانيّة في حين يمثّل " الكتاب المبين" النسخة الأرضيّة التي تدوّنها الملائكة. فقد روى الطبري بمناسبة تأويل الآية 59 من سورة الأنعام."وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلاّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبةٍ في ظُلُماتِ الأرْضِ ولا رَطْبٍ ولا يابِسٍ إلاّ في كِتابٍ مُبينٍ". قال أبو جعفر: يقول تعالى ذكره:"ولا تسقط ورقة في الصحاري و البراري ولا في الأمصار والقرى إلاّ الله يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلاّ في كتاب مبين، يقول ولا شيء أيضا مّما هو موجود أو ممّا سيوجد ولم يوجد بعد إلاّ وهو مثبت في اللوح المحفوظ مكتوب ذلك فيه، ومرسوم عدده ومبلغه، والوقت الذي يوجد فيه، والحال التي يفنى فيها. ويعني بقوله "مبين" أنّه يبين عن صحّة ما هو فيه بوجود ما رسم فيه على ما رسم. فإن قال قائل وما وجه إثباته في اللوح المحفوظ والكتاب المبين ما لا يخفى عليه وهو بجميعه عالم لا يخاف نسيانه؟ قيل له: لله تعالى ذكره فعل ما شاء، وجائز أن يكون كان ذلك منه امتحانا منه لحفظته واختبارا للمتوكّلين بكتابة أعمالهم، فإنّهم فيما ذكر مأمورون بكتابة أعمال العباد ثمّ بعرضها على ما أثبته الله من ذلك في اللوح المحفوظ حتّى أثبت فيه ما أثبت كلّ يوم، وقيل إنّ ذلك معنى قوله : إنّا كنّا نستنسخ ما كنتم تعملون" وجائز أن يكون ذلك لغير ذلك مما هو أعلم به "[2].

---

[1] - « par rapport à la temporalité l'écriture met le passé au présent au toujours présent à l'intemporel. L'écriture est ainsi la trace, la présence de l'absent qui ne peux avoir lieu hors de l'écriture ». Louis Panier Ecriture, *Foi, révélation : le statut de l'écriture dans la révélation*, édition PROFAC Lyon 1973,p18

[2] - الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مج 5، ص211.

يكتسي هذا الخبر أهميّة كبيرة إذ يشير إلى أنّ الكتب مراتب: اللوح المحفوظ فالكتاب المبين، وأنّ الهدف من الكتابة في الكتاب المبين ليس مراقبة البشر، بل اختبار أمانة الملائكة وامتحانهم. ويكون الامتحان بمقارعة ما كتب في "الكتاب المبين" بما هو مدوّن في اللوح المحفوظ. فإذا كان الكتابان متطابقين ثبتت براءة الملائكة من الزيادة ومن النقصان، وظهر مبلغ أمانتها في أداء هذه الوظيفة. ومن ثمّ تقع الملائكة على قربها الشديد من الله بدورها تحت طائلة المراقبة والاتهام والمحاسبة. فالملائكة بدورها ليست بمنأى عن الإدانة، إذ يحتاج إخلاصها إلى البرهنة والتحقيق المادّي. وبذلك تجعل وضعيّة المخلوقيّة كلّ العناصر غير الله في حالة المراقَب، ويتسلّط اللوح المحفوظ على الملائكة تسلطها على البشر، ولا ينجو من وطأة المحاصرة أي من المخلوقات في الأرض ولا في السماء، ولا يسمح في نظام الرقابة هذا بأيّ استثناء.

وعلى أيّة حالة فإنّ كتابة أعمال العباد مندرجة في صميم الشهادة عليهم شهادة لا تفتقر إلى الحجّة، سواء أكان البشر موضوع الرقابة أم الملائكة أنفسهم، أم غيرهما من المخلوقات. و تقترن الشهادة بالأفق الأخرويّ اقترانا واضحا، وفي هذا الأفق تضطلع الملائكة بمهامّ جوهريّة. ومن البديهيّ أن تسبق جميع هذه الوظائف بمهمّة قبض الروح.

2.2 . قبض الروح:

2.2. 1 من القائم على قبض الروح؟

1.1.2.2 تضارب آي القرآن:

أسند القرآن عمليّة الموت إلى فواعل كثيرة ومختلفة. فقد أسند الله عمليّة "التوفّي" إلى نفسه[1] فكان القائم على عمليّة قبض الأرواح. وأسنده إلى الملائكة الرسل[2]. وأسنده إلى ملك الموت[3]. وأسنده إلى الموت ذاته[4]. وأسنده في مرات أخرى إلى المجهول[5]. غير أنّ جلّ المفسرين أوكلوا المهمّة إلى الملائكة على وجه عامّ، وإلى الملك عزرائيل أو ملك الموت على وجه الخصوص،

---

[1]- المائدة117/5.يونس 46/10، الرعد40/13، غافر77/40، الزمر42/39، الأنعام 60/6، يونس 104/10، النحل70/16، آل عمران 193/3، الأعراف 126/7.

[2]- النساء 97/4، الأنعام61/6، محمّد27/47، النحل 28/16 و32، الأنفال50/8،

[3]- السجدة 11/32.

[4]- النساء 15/4.

[5]- الحجّ 5/22، غافر 67/40،البقرة234/2 و 240.

دون مراعاة تنوّع القائمين على أمر الموت في القرآن، فأقصوا الله من مباشرة هذه المهمّة وأقصي الموت ذاته وعهد بالأمر إلى الملائكة سواء أتجسّدت في شخصيّة واحدة أم كانت طائفة جمعا.

2.1.2.2 تداعيات هذا التضارب في التفسير:

1.2.1.2.2 في تفسير الطبري:

لم يكن الطبري من جملة المفسرين الذين أوكلوا إلى الملائكة عموما وملك الموت على وجه التحديد أمر قبض الروح. إنّما ساق في تفسيره جملة من الأخبار التي تجعل الله القائم الوحيد على أمر الحياة والموت. إذ لا يتدخّل أيّ من المخلوقات في هذا النشاط الذي يحتكره الله، لأنّ ذلك في تقدير الطبري "من الدلالة على أنّ الألوهة لله الواحد القهّار خالصة دون كلّ ما سواه، أنّه يميت ويحي ويفعل ما يشاء ولا يقدر على ذلك شيء سواه"[1]. وبذلك يقبض الله أرواح الموتى دون حاجة إلى أعوان، لأنّ أمر الموت والحياة من اختصاص الآلهة والأرباب. ولا تضطلع فيها المخلوقات بأيّ دور. ويقتضي هذا التصوّر الذي يقترحه الطبري التقاء الإلهيّ المقدّس بالبشري الدنيويّ المدنّس التقاء مباشرا لا يتحصّن فيه الربّ من هذا الخطر بواسطة أعوانه ووسائطه، إنّما يجبره على مواجهة المخلوقات البشريّة على نحو مباشر.

إن احتكار الربّ أمر الموت الذي يعتبره الطبري نشاطا إلهيّا بامتياز يبدو ملزما بالهبوط إلى الأرض التي يقيم عليها البشر فيقبض أرواحهم. وهو ملزم نظرا إلى ذلك بالتنازل عن سمائه والاحتكاك مباشرة بالمدنّس الماديّ، وهي وضعيّة لا تتلاءم واتصافه بالتجريد والتعالي. فاقترح الطبري لحلّ هذه المعضلة صورة تخلو من الوسائط الملائكيّة، ولكنّها في الوقت نفسه تضمن للربّ البقاء في عليائه وإن كانت لا تضمن له قدرا كبيرا من التعالي. فقد " ذكر أنّ أرواح الأحياء والأموات تلتقي في المنام فيتعرف ما شاء الله منها، فإذا أراد جميعها الرجوع إلى أجسادها أمسك الله أرواح الأموات عنده وحبسها، وأرسل أرواح الأحياء حتّى ترجع إلى أجسادها إلى أجل مسمّى، وذلك إلى انقضاء مدّة حياتها"[2]. تفارق كلّ الأرواح أجساد أصحابها في المنام وتلتقي عند الله، فيحتفظ بالذين حان أجلهم وترجع تلك التي لم يحن أوانها بعد. وإذا كان الطبري قد بوّأ الله منزلة المتصرّف الوحيد في أمر الموت فإنّه قد تفادى تقديم صورة إله نشيط بوسعه

---

[1]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج11 ، ص 9.

[2]- المصدر نفسه، مج11، ص9.

التحرّك بين أرواح المخلوقات، وقبضها. كان الربّ مجرّد إرادة خالصة لا تقدر أن تبارح موقعها تتوافد عليه الأرواح ثم تبارحه بعد أن يحبس تلك التي انتهى أجلها.

إنّ نشاط الربّ وفق هذا التصوّر محدود، وحركته ضئيلة نظرا إلى تعاليه وتجريده الشديدين. فضلا عن كونه يسمح بالتقاء الضديدين الله الخالق والبشر المخلوقين. لذلك اقترح الطبري تصوّرا لعمليّة قبض الأرواح، لا يحتاج فيه الربّ إلى الهبوط إلى الأرض، ولا يحتاج فيه إلى ملامسة الأجساد ولا يحتاج فيه إلى نشاط وحركة بالغين. ولذلك نستنتج أنّ الكثير من المسلّمات العقديّة المتصلة بصورة الربّ قد أثّرت تأثيرا واضحا في صياغة طريقة أداء بعض الوظائف التي نسبها إلى نفسه، ووجد التفسير حرجا في تحويلها إلى غيره.

ورغم إقرار الطبري بأنّ الموت والحياة من النشاطات التي يحتكرها الله نظرا إلى كونهما من أدلّة الألوهة فإنّه لم يغفل عن التعارض بين الآيات القرآنيّة في مسألة القائم على قبض أرواح البشر. ولكنّه لم يخض في أمر هذا التعارض في جميع مستوياته إنّما اكتفى منه بالتضارب بين نسبة الموت إلى ملك الموت مرّة ونسبته إلى الملائكة مرّة أخرى، في حين لم يخض في التعارض القائم بين إشارة القرآن إلى قيام الله بهذا النشاط حينا وقيام الملائكة به حينا آخر، ولم يشر أيضا إلى نسبة التوفيّ إلى الموت ذاته دون تدخّل الله ولا الملائكة[1]. فقد طرح الطبري مسألة نسبة الموت إلى عناصر متعدّدة ومختلفة ولكنّها تنتمي جميعا إلى زمرة الملائكة، وذلك بناء على تعارض الآيات القرآنيّة التي نسبت هذا النشاط إلى مفرد هو ملك الموت مرّة ونسبته في آيات أخرى إلى الملائكة أو إلى الرسل، فقال بمناسبة تأويله الآية 61 من سورة الأنعام[2]:"جائز أن يكون الله تعالى ذكره أعان ملك الموت بأعوان من عنده، فيتولّون بذلك أمر ملك الموت، فيكون" التوفيّ"مضافا وإن كان ذلك من فعل أعوان ملك الموت، إلى ملك الموت، إن كان فعله ما فعلوا من ذلك بأمره، كما يضاف قتل من قتل أعوان السلطان وجلد من جلدوه بأمر السلطان إلى السلطان، وإن لم يكن السلطان باشر ذلك بنفسه، ولا وليه بيده"[3].

يفرّع الطبري بهذا المنظور الذي يقترحه عمليّة قبض النفس إلى مراحل وأطوار حتّى يوفق بين نسبة عمليّة التوفي إلى المفرد حينا وإلى الجمع حينا آخر. فجعل من الموت مؤسّسة

---

[1]- يغفل الطبري في تأويل الآية 15 من سورة النساء هذه المسألة إطلاقا ويكتفي بالمشاغل الفقهيّة رغم أنّها الآية الوحيدة التي نسب فيها التوفي إلى الموت مباشرة، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج3، ص 635.

[2]- "وهُوَ القاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ ويُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حفَظةً حَتّىَ إذا جاءَ أَحَدَكُمْ الموتُ تَوفَّتْهُ رُسُلُنا وهُم لا يُفَرِطونَ" الأنعام6/ 61.

[3]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج5، ص 214.

تتكوّن من رئيس ومرؤوسين ومن قائد وأعوان. ولم يتوان عن قياس توزيع المهام التي تنسب إلى ملك الموت وأعوانه بما يدور في البلاطات، حيث تنسب الوظائف إلى السلطان مثل القتل والجلد، والحال أنّ أعوان السلطان هم القائمون على ذلك. ولعلّ هذا القياس يدفع إلى النظر في تأثير ثقافة العصر ومعطيات زمن الكتابة في تمثلات المسلمين لعالم الغيب. إذ يلقي عالم الشهادة بضلاله على العالم الآخر المجهول وترتسم بصماته في منتجات المتخيّل الجماعي، ويتحرّك الخيال دوما مستثمرا معطيات الواقع الاجتماعيّة والتاريخيّة. فالحياة المعيشة رافد من روافد المتخيّل يستضيفها بعد أن يعمل فيها جملة من الآليات مثل آليّة التحويل والمبالغة والتضخيم.

2 .2.1.2.2 في تفسير الرازي:

لئن أمسك الطبري ببعض وجوه التعارض واقترح لها الحلول في حين أهمل بعض وجوهه الأخرى فإنّ فخر الدين الرازي قد عمد إلى تعليل هذا التعارض في جلّ وجوهه. واعتبر أنّ التعدّد في نسبة الوظيفة الواحدة إلى فواعل متعدّدة أمر محرج يحتاج إلى ضرب من التعليل. فانبرى يعللّ هذا الوضع. واقترح حلاّ توفيقيّا يمكّن من تجاوز جلّ هذه التناقضات المتعلّقة بمسألة الاختصاص بقبض الأرواح في القرآن، وترجيح دلالة دون أخرى. إذ يرى "أنّ المتوفّي في الحقيقة هو الله، إلاّ أنّه تعالى فوّض في عالم الأسباب كلّ نوع من أنواع الأعمال إلى ملك من الملائكة، ففوّض قبض الأرواح إلى ملك الموت وهو رئيسه وتحته أتباع وخدم"[1]، فأضيف التوفّي في بعض الآيات إلى الله وأضيف في البعض الآخر من الآيات إلى ملك الموت بوصفه الذي عهد إليه بهذا الأمر وإلى سائر الملائكة من أتباعه. والملاحظ أنّ هذا الحلّ الذي يقترحه الرازي يكشف قيام العالم العلويّ على ضرب من التراتب يحتل منه الله القمّة، ويدلّ على درجة إحكامه. غير أنّه يهمش بعض الآيات التي أسند فيها فعل التوفي إلى الموت ذاته دون أن يكون الملك قائما عليه. فقد جاء في القرآن أنّ الموت نفسه يتوفّى أرواح البشر[2]. ولا يخلو هذا الاستعمال القرآنيّ من تشخيص للموت لا سيما وأنّه قوّة تدمير غيبيّة لا تفهم في ذاتها ولكنّها تعقل من خلال نتائجها. لذلك فإيكال قبض الأرواح إلى الموت ذاته يجعله اختصاصا خارجا عن نفوذ الملائكة، ويضيف إلى عالم الإيمان المتكوّن من ربّ متعال ووسائط وبشر

---

[1]- الرازي، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*، مج13، ج26، ص 248.

[2]- "واللاّتِي يَأْتِينَ الفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فاسْتَشْهِدُوا عَلَيهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ في البُيوتِ حتّى يَتَوَفَّاهُنَّ المَوتُ أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبيلاً" النساء 15/4.

عنصرا رابعا يختلف عنها جميعا هو الموت.

ولكنّ يبدو أنّ هذا التصوّر لا يلائم المفسر لذلك أقصاه من دائرة الاعتبار وسعى إلى آليّة الضمّ والتأليف حتّى يحكم نسج صورة العالم السماوي ويردّ المتعدّد إلى الواحد والمختلف إلى المتجانس، مستغلا آلية التحويل التي أشار إليها الرازي في الشاهد المذكور أعلاه بعبارة "التفويض". إذ تتحوّل مهمّة قبض الأرواح من الله إلى الملائكة أو الرسل أو ملك الموت بمقتضى عمليّة تفويض افترضها المفسّر[1].

وقد تعامل الرازي بنفس هذا المنطق الذي يطمح إلى ردّ الكثرة إلى قلّة مع نسبة التوفّي إلى الموت ذاته. فقد طرح هذه المسألة على محكّ النظر والتساؤل في حين أغفلها الطبري كلّيا. واعتبر أنّ المقصود من قول الله " يَتَوَفاهُنَّ المَوْتُ"[2] يتوفّاهن ملائكة الموت. وقد انتقل الرازي من دلالة إلى أخرى دون تعليل من اللغة ولا من غيرها واكتفى بالاحتجاج بالآية 11 من سورة السجدة والآية 28 من سورة النحل، وهو احتجاج أشبه ما يكون بذرّ الرماد على العيون[3].

ورغم الاتفاق المبدئي حول استقلال ملك الموت وأعوانه بهذا النشاط فقد أشار الرازي بمناسبة تفسير الآية 61 من سورة الأنعام[4] إلى أنّ بعض الناس ذهب إلى أنّ الملائكة الحفظة هي التي تنهض بمهمّة قبض الروح حين تحين الساعة. ولكنّه سرعان ما استبعد هذا المذهب في التفسير مراعيا اختصاصات هذه المخلوقات الوظيفيّة. فالذين يتولون الحفظ هم غير الذين يتولون الوفاة، رغم أنّ منطوق الآية لا يمنع هذا الاحتمال الذي ردّه الرازي. ولكن يبدو أنّ وطأة التصورات التي تشكّلت خارج مؤسسة التفسير العالمة هي التي تدفع بالمفسر إلى ترجيح كفّة بعض القراءات دون الأخرى. ولكن الواضح من خلال هذه الأصداء التي ينقل بعضها التفسير قصدا أو عن غير قصد أنّ هويّة القائم على قبض الأرواح لم تكن محلّ إجماع،

---

[1]- يؤكّد الرازي تصوّره هذا في مقام آخر من خلال قوله "التوفّي هو في الحقيقة يحصل بقدرة الله تعالى، وهو في علم الظاهر مفوّض إلى ملك الموت، وهو الرئيس المطلق في هذا الباب، وله أعوان وخدم وأنصار، فحسنت إضافة التوفي إلى هذه الثلاثة بحسب الاعتبارات الثلاثة" الرازي، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*، مج7، ج13، ص14.

[2]- النساء 15/4.

[3]- "ما معنى يتوفّاهنّ الموت؟ والموت والتوفّي بمعنى واحد، فصار في التقدير أو يميتهنّ الموت. الجواب: يجوز أن يراد: حتّى يتوفّاهنّ ملائكة الموت كقوله: الذين تتوفّاهم الملائكة، قل يتوفّاكم ملك الموت. الرازي، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*، مج5، ج9، ص189.

[4]- "وهو القاهِرُ فوقَ عِبادِهِ ويُرسِلُ عَلَيكُمْ حَفَظَةً حتّىٰ إذَا جاءَ أحَدَكُمُ المَوتُ تَوفّتْهُ رُسُلُنا وهُمْ لا يُفَرِّطونَ" الأنعام6/ 61.

فضلا عن أنّها ظلّت هويّة غامضة. وهو غموض متولّد من تضارب النصّ القرآنيّ. ولكن ستتدارك المجموعة الدينيّة هذا الغموض لتعهد بالمهمّة إلى ملك الموت الذي كثيرا ما أطلق عليه اسم عزرائيل.

وإذا كانت وظيفة ملك الموت هي قبض أرواح البشر فحسب فإنّنا نجد في نصّ رواه الطبري ويعود إلى السديّ خرقا لنظام الوظائف الذي يعهد لكلّ طائفة من هذه المخلوقات مهامّ محدّدة. فقد تولّى ملك الموت تبشير إبراهيم باختيار الله له خليلا قال: "لمّا اتخذ الله إبراهيم خليلا سأل ملك الموت ربّه أن يأذن له أن يبشّر إبراهيم بذلك فأذن له، فأتى إبراهيم وليس في البيت فدخل داره وكان إبراهيم أغير الناس إن خرج أغلق الباب، فلمّا جاء ووجد في داره رجلا ثار إليه ليأخذه وقال: من أذن لك أن تدخل داري؟ قال ملك الموت: أذن لي ربّ هذه الدار، قال إبراهيم: صدقت، وعرف أنّه ملك الموت، قال: من أنت؟ قال: أنا ملك الموت جئت أبشّرك بأنّ الله قد اتخذك خليلا، فحمد الله وقال: يا ملك الموت أرني الصورة التي تقبض فيها أنفاس الكفار؟ قال: يا إبراهيم لا تطيق ذلك، قال: بلى، قال: فأعرض، فأعرض إبراهيم ثمّ نظر إليه، فإذا هو برجل أسود تنال رأسه السماء يخرج من فيه لهب النار ليس من شعرة في جسده إلاّ في صورة رجل أسود، يخرج من فيه ومسامعه لهب النار، فغشي على إبراهيم، ثمّ أفاق وقد تحوّل ملك الموت في الصورة الأولى، فقال: يا ملك الموت، لو لم يلق الكافر عند الموت من البلاء والحزن إلاّ صورتك لكفاه، فأرني كيف تقبض أنفاس المؤمنين؟ قال: فأعرض، فأعرض إبراهيم، ثّم التفت فإذا هو برجل شابّ أحسن الناس وجها وأطيبه ريحا في ثياب بيض، فقال: يا ملك الموت لو لم يكن للمؤمن عند ربّه من قرّة العين والكرامة إلاّ صورتك هذه لكان يكفيه". ولعلّ الأمر في هذا الموضع لا يعدو أن يكون ذريعة فنيّة قصصيّة تعلّل انصراف الخبر إلى حديث الموت وملك الموت[1]. ولكن هذا الوضع الذي نهض فيه الملك بغير ما هو موكول بعهدته يدلّ على شغف المفسر بالقصّة شغفا لا تضارعه العناية بنظام العالم الغيبي، ولا تحول دونه اختصاصات هذه المخلوقات، ولا يمنعه ثبات المهمات، رغم أهميّة ذلك في تدعيم تناسق العالم الغيبيّ وانسجام الوظائف وتكاملها.

إنّ طريقة قبض الأنفس ليست واحدة ولا متماثلة، إنّما تختلف طريقة قبض الروح بحسب حقيقة صاحبها. فإن كان كافرا قبض في شدّة وغلظة، وإن كان مؤمنا استقبلته رسل الموت بالترحيب والسلام. وقد تبنّى التفسير هذا التصوّر بناء على ما ورد في القرآن، إذ أشار إلى

---

[1] – الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج3، ص50.

كيفيّة قبض الكافرين من خلال قوله"وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الذِينَ كَفَرُوا المَلائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الحَرِيقِ"[1]. وأشار في آية أخرى إلى طريقة قبض المؤمنين فقال:"اللَذينَ تَتَوَفَّاهُمْ المَلائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقولونَ سَلامٌ عَلَيْكُمْ اُدْخُلُوا الجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلونَ"[2]. وإذا كان للموت حقيقة واحدة ثابتة فإنّ القرآن والتفسير قد فتّتا وحدته ليخلقا فيها لطائف ودقائق تجعله موتا متعدّدا يختلف باختلاف الميّت ذاته. إذ تحيط الملائكة بالمسلم الطيّب مرحّبة حاملة له السلام من الربّ[3] مبشّرة إيّاه بأنّه من أصحاب اليمين[4]، في حين تضرب الوجوه والأدبار من الكفّار[5]. ويبدو أنّ هذه المهامّ المتولّدة على هامش قبض الروح تعدّ نشاطا تمهيديّا يعدّ الملائكة لمهامّ أخرى ستوكل إلى زبانية جهنّم وخزّان الجنّة.

2. 2. 2 في نشأة الوظيفة:

أشار القرآن إلى أنّ مهمّة ملك الموت قائمة على ضرب من التوكيل، جاء في القرآن"قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ المَوْتِ الذي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ"[6]. فاضطلاع ملك الموت بقبض الأرواح قائم إذن على تعهّد مزدوج يقع في مستويين: أمّا الأوّل فبين الله والملك، فقد وكّل الله الملك لأداء هذه الوظيفة[7]. أمّا المستوى الثاني فقائم بين الملك والبشر. ولم يعامل المفسرون هذين المستويين بنفس الطريقة. فقد تمّت معالجة التعهدّ الوظيفي بين الله والملك في طابع قصصيّ ينتمي إلى قصص بدء الكون والخليقة. أمّا المستوى الثاني فكان شرحا لمضمون الآية وتأكيدا

---

[1]- الأنفال 50/8.

[2]- النحل 32/16.

[3]- " أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني أبو صخر أنّه سمع محمّد بن كعب القرظيّ، يقول: إذا استنقعت نفس العبد المؤمن جاءه ملك فقال: السلام عليك وليّ الله، الله يقرأ عليك السلام" الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج7، ص ص 580- 581.

[4]- "عن ابن عبّاس قوله: فسلام لك من أصحاب اليمين، قال: الملائكة يأتونه بالسلام من قبل الله وتخبره أنّه من أحاب اليمين" الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج7، ص581.

[5]- " قال أبو جعفر: يقول تعالى ذكره لنبيّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم:ولو تعاين يا محمّد حين يتوفّى الملائكة أرواح الكفّار، فتنزعها من أجسادهم، تضرب الوجوه منهم والأستاه، ويقولون لهم: ذوقوا عذاب النار التي تحرقكم، يوم ورودكم جهنّم" ، الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج6، ص267.

[6]- السجدة11/32.

[7]- من المرجّح أنّ البناء للمجهول يدلّ في هذه الآية على أنّ الله هو الذي وكّل ملك الموت على أرواح الناس، وبني الفعل إلى المجهول لأنّ فاعله معلوم فاستُغنيَ عن ذكره.

على التزام ملك الموت بقبض أرواح البشر ما إن تحين ساعتهم. وقد عبّر الرازي عن ذلك فقال:" وقوله: الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ" إشارة إلى أنّه لا يغفل عنكم وإذا جاء أجلكم لا يؤخّركم إذ لا شغل له إلاّ هذا"[1].

1.2.2.2 ملك الموت وطينة آدم:

إنّ مهمّة قبض أرواح البشر جميعا تقوم على علاقة توكيل وتكليف. ويضرب هذا التكليف بجذوره في زمن أسطوريّ بعيد أنماه القصّاص إلى لحظة بدء الخليقة، لمّا قدّر الله خلق آدم ومضى بإرادته إلى التنفيذ. إذ روى الطبري أنّ اللّه لمّا قرّر خلق آدم " بعث جبريل إلى الأرض ليأتيه بطين منها فقالت الأرض: إنّي أعوذ بالله منك أن تنقص منّي أم تشينني، فرجع ولم يأخذ، وقال: ربّ إنّي عاذت بك فأعذتها، فبعث الله ميكائيل فعاذت منه فأعاذها، فرجع فقال كما قال جبريل. فبعث ملك الموت فعاذت منه، فقال: وأنا أعوذ بالله أن أرجع ولم أنفّذ أمره، فأخذ من وجه الأرض، وخلط فلم يأخذ من مكان واحد، وأخذ من تربة حمراء وبيضاء وسوداء، فلذلك خرج بنو آدم مختلفين، فصعد به فبلّ التراب حتّى عاد طينا لازبا"[2].

وُكّل ملك الموت بآدم مذ كان طينا، ونجح في انتزاع الطينة التي منها شكّله الله من الأرض في حين فشل غيره من الملائكة. وتشير القصة وهي تنسج أطراف تعهّد الملك بالموت إلى درجة إتقانه هذه المهمّة. إذ لم تكن القبضة من الأرض عشوائيّة، إنّما كانت من جميع أخلاطها ممثّلة لتنوّعها وثرائها أفضل تمثيل. وتتأكّد براعة ملك الموت في أدائه هذه المهمّة فضلا عن ذلك من خلال تبليل الطينة بالماء حتّى يعود طينا لازبا يمكن تشكيله من بعد أن تصلّب. وتشير القرائن جميعها إلى أنّ ملك الموت يبدو مؤهّلا بحكم هذه البراعة أكثر من غيره من الملائكة للضلوع بمهّمة قبض الأرواح. فكانت قصّة توزيع الوظائف على الملائكة مندرجة في إطار أعمّ يهدف إلى إرساء نظام كونيّ يحدّد لكلّ مخلوق وظيفة معيّنة في الكون. وهو نشاط يتلاءم مع لحظة الخلق والتأسيس التي يشير إليها الخبر. وتضمر القصّة اختبارا للمهارات تفوّق فيه ملك الموت على غيره تفوقا واضحا. فقد كان بوسع الربّ العليم أن يرسل ملك الموت مباشرة لقبض الطينة من الأرض، ولكن آثر القاصّ أن يظهر تفوّق ملك الموت وبراعته مقارنة ببقية الملائكة، فيسهل تعليل اضطلاعه بهذه الوظيفة دون غيره، وتكون الكفاءة في أداء المهام معيارا حاسما

---

[1]- الرازي، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*، مج13، ج25، ص154.

[2]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج1، ص240.

في توزيعها على المخلوقات.

بسط ملك الموت هيمنته على الأرض إذ نجح في قبض الطينة من الأرض، فتسلّط على أبناء الطين جميعا ووُكّل بهم. وكان الموت مصيرا قديما سبق وجود آدم ذاته. ومنذ تلك اللحظة اضطلع الملك بقبض أرواح البشر من بعد أن قبض من الأرض بعضا من طينها فكان ذلك بمثابة الميثاق الذي عقد بين هذا الملك من جهة والله من جهة أخرى، إذ سيمثل الموت الأمانة التي ألقاها الله على كاهل هذا المخلوق، لذلك فهو مطالب بإتقان مهمّته والالتزام بها.

2.2.2.2 تعيين ملك الموت باسم العلم:

وإذا كان القرآن لا يشير إلى ملك الموت باسم علم كما هو شأن جبريل مثلا أو ميكائيل فإنّ التفسير الذي يردّد في أحيان كثيرة أصداء المتصوّرات الدينيّة السائدة قد وسم هذا الملك بالعلميّة فأطلق عليه اسم عزرائيل، وعدّوه من أكابر الملائكة. وقد جاء في تفسير الرازي "ومن جملة أكابر الملائكة إسرافيل وعزرائيل صلوات الله عليهما وقد ثبت وجودهما بالأخبار وثبت بالخبر أنّ عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى: قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم، وأمّا قوله: حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا فذلك يدلّ على وجود ملائكة موكلين بقبض الأرواح ويجوز أن يكون ملك الموت رئيس جماعة وكلوا على قبض الأرواح"[1]. ولكن يجدر التنبيه في هذا السياق إلى أنّ الطبري في "جامع البيان" لا يطلق تسمية عزرائيل مطلقا على ملك الموت، ولا أثر لهذا الإسم في كل ما فسّر، فهو يوكل نشاط قبض الروح إلى ملك الموت دون تحديده بالعلمية، وهو ما يدل على أنّ إطلاق تسمية عزرائيل على ملك الموت أمر لاحق لعصر الطبري، ويبدو أنّ هذا الاسم لم يكن من أسماء الملائكة المعروفة بدليل غيابه كليا من "جامع البيان" وظهوره في تفاسير لاحقة مثل تفسير الرازي " مفاتيح الغيب". ويدعو هذا الوضع إلى التأكيد على أنّ المتصورات المتصلة بالملائكة وبوظائفها وبتسمياتها متصورات تاريخيّة لم تنشأ دفعة واحدة، ولم تظهر مكتملة، بل مرت بأطوار ومراحل متتابعة، فازدادت ثراء وتنوعا وتكثف حضورها في مضمار التأليف الديني إلى أن تحولت إلى مواضيع مستقلة بذاتها وذلك من بعد أن اغتنت بروافد دينية متعددة. ويبدو في هذا السياق أنّ شخصية عزرائيل كانت هوية مجهولة في عصر الطبري، شأنها في ذلك شأن شخصيات ملائكية أخرى مثل منكر ونكير ملكا القبر اللذان لا نجد لهما من أثر في جامع البيان، في حين احتفى بهما

1- الرازي، *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*، مج 1، ج 2، ص 150.

الأدب الديني أيما احتفاء ابتداء من القرن الخامس.

أطلق تفسير الرازي على ملك الموت اسما علما هو اسم عزرائيل في إطار تقريب المجرّدات من الأذهان وتشخيصها، فتحوّل من معطى بعيد ومبهم إلى حقيقة مائلة مشخّصة يمكن للعقل أن يدركها وأن يسيطر عليها، ويمكنه أن ينطقها. إنّ إسباغ العلميّة على ملك الموت هو من باب التحايل على القوى المخيفة التي لا يدركها العقل البشريّ بوضوح أو لا يفهمها، لذلك يحتاج إلى الهيمنة عليها من خلال تسميتها وتعيينها وتشخيصها، فتظلّ ضمن الحدود التي يستطيع الفكر البشريّ عقلنتها وفهمها إلى حدّ ما.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ اسم عَزْرَئيلَ اسم عبري معناه "الله أعلن"[1]. وقد ذكر هذا الاسم في بعض آيات العهد القديم بوصفه اسم علم أطلق على بعض الكهنة[2] أو على بعض الأشخاص من بني إسرائيل[3]. غير أنّه من المرجّح أيضا أن يكون استعمال اسم عزرائيل في مصنفات التفسير وفي مجمل التأليف الدينيّ عند المسلمين تحويرا لاسم "عَزْرِيئِيلَ" العبري ومعناه في أصل هذه اللغة "عون الله"[4]، ولم يطلق هذا الاسم على ملك من الملائكة إنّما أطلق على بعض رؤساء أسباط بني إسرائيل[5].

ويسمح اسم عزرائيل بتقريبه من الناحية المعجميّة من اسم "عزازيل"العبري، نظرا إلى تشابه الاسمين من حيث الحروف من ناحية أولى ونظرا إلى اتصال اسم عزازيل في العهد القديم بنوع من المخلوقات اللامرئيّة التي تقيم في البريّة والتي تناصب الربّ والمؤمنين به العداء[6]. و يدلّ هذا الاسم معجميّا في اللغة العبريّة على العزل أو الفصل بسبب الخطيئة[7]. حينئذ لم يطلق اسم عزرائيل على ملك الموت إلاّ في الثقافة الدينيّة الإسلاميّة، فهي التي عقدت الصلة بين هذه التسمية الموروثة من أصل توراتي عبري ومهمّة قبض الروح، فأكسبت شخصيّة عزرائيل ملامح جديدة لا تتطابق مع عزرئيل وعزريئيل وعزازيل التوراتيين. فقد استثمر المتخيّل الدينيّ الجماعيّ التسمية الجوفاء ثمّ

---

[1]- *قاموس الكتاب المقدّس* ، دار الثقافة، ط 10، القاهرة 1995، ص620.

[2]- نحميا 13/11.

[3]- أخبار الأيّام الأول 6/12، 18/25، 22/27، عزرا 41/10، نحميا 36/12.

[4]- *قاموس الكتاب المقدّس*، ص620- 621.

[5]- أخبار الأيّام الأول24/5، 19/27.

[6]- اللاويين 8/16 -10.

[7]- *قاموس الكتاب المقدّس*، ص620.

نسب إليها الصورة التي نسجها من خياله الخاص، فكان ملك الموت كما وقر في التراث الدينيّ الإسلاميّ توراتيّ الاسم، إسلاميّ المضمون والصورة والتشكيل إلى حدّ بعيد. ويبدو أنّ هذا الوضع يردّ إلى غياب وظيفة قبض أرواح الناس في العهد القديم. إذ لا تشير نصوصه بشكل واضح إلى كيفيّة الموت، ولا تحدّد طريقة تحقّقه، ولا تولي اهتماما كبيرا بهذا الشأن[1]. ويبدو أنّ عناية الأسفار المنحولة بالموت كانت أشدّ من النصوص الرسميّة. فقد خاضت في كيفيّة الموت ووصفته، بل وأوكلته إلى الملائكة فعقدت صلات وثيقة بين الموت والملائكة من خلال نصوص كثيرة سنقف عندها بالنظر[2].

ولعلّ غياب صلة واضحة في العهد القديم بين الموت والملائكة أو بين الموت ويهوه ذاته يعود إلى تأخّر تشكّل التصورات الأخرويّة في اليهوديّة. فقد كانت فكرة البعث والعقاب والثواب فكرة غريبة عن التصوّرات الدينّية اليهودّية فترة طويلة من الزمن. ولم يُعن بفكرة نهاية الأزمنة إلاّ بفعل الحاجة إلى الإعلاء من شأن بني إسرائيل. فقد مضت قرون طويلة دون أن يتخلّص اليهود من الاضطهاد السياسي ونشأ نتيجة لذلك ضرب من الانفصال بين عالم الفرد الدينيّ وعالم المجموعة، فتوسّع الاعتقاد في بعث جماعيّ لشعب بني إسرائيل يتحقق خلاله العدل الإلهي[3]. ومن ناحية أخرى أكدت العديد من الأسفار مثل سفر الجامعة والأمثال بوضوح على دور الأفراد في تشكيل هذا العالم المستقبلي العادل. وتشكلت في خاتمة المطاف وعلى مدى قرون طويلة تصورات دينيّة تتصل بالأفق الغيبيّ الأخرويّ[4]. وتعتبر هذه التصورات أنّ أرواح الموتى تظلّ في حالة ترقب وانتظار إلى أن يحين اليوم الأخير فيحاسب الناس حسابا فرديّا يمضي على إثره الأخيار إلى جنّة عدن بعد المرور بطقس تطهيريّ ناري، في حين يمضي الذين

1- Catherine Chalier, *des anges et des hommes*, Albin Michel, Paris, 2007, pp120-130.

2- « la période mekkoise ne connaît qu' « un ange de la mort » *Malak al mawt* qui viendra à point nommé *Yatawaffa*, dans le texte midrashique c'est Satan qui est vu comme assumant ce rôle : il y gagnera le surnom de samael « L'empoisonneur » qui n'apparaît dans le coran ni dans la tradition musulmane ». Jacqueline Chabby, *Le seigneur des tribus : l' Islam de Mahomet*, p 541.

3- انظر على سبيل المثال "السفر الرابع لعزرا"22/4-50.

4- Michel Hulin, article « Eschathologie » dans *dictionnaire du judaïsme*, Encyclopedia Universalis, Albin Michel, Paris199, p223.

خرقوا عهد الربّ إلى نار جهنّم[1].

3.2.2 قبض الروح في الأدبيات الدينيّة الكتابيّة:

إذا كان التفسير قد تبنّى العلاقة بين الملائكة والموت بناء على النصّ القرآني الذي أكّد إيكال الموت إلى طائفة من الملائكة، فإنّ القرآن ذاته قد جارى بهذا النظام سنّة دينيّة سابقة تشكّلت من قبل وطوّرها. ذلك أنّ إيكال أمر الموت إلى الملك قد تجلّى في بعض الأسفار المنحولة من التوراة وإن بشكل ملتبس. وتعتبر "وصيّة أبراهام" الذي يقصّ خبر مواجهة النبي بالموت أنموذجا ممثلا لضلوع الملائكة في نشاط القبض[2]. ذلك أنّ الربّ يهوه لم يُقدم بنفسه على قبض روح إبراهيم وردّها إليه، ولكنّه أرسل إليه رئيس جند الربّ ميخائيل، غير أنّ إبراهيم رفض التسليم بحلول أجله فلامه الربّ قائلا:"لماذا عارضتني ولماذا تكدّرت؟ قل لي ولماذا عارضت ملاكي؟ ألا تعلم أنّ جميع الذين ولدوا من آدم وحوّاء ماتوا؟ ولا حتّى الملوك يخلدون، وأيّ من أسلافك لم يفلت من أمانة الموت، جميعهم ماتوا وكلّهم قذفوا في الحديس، وكلّهم جمعوا بمنجل الموت، ومع ذلك فإنّي لم أرسل لك الموت ولم أسمح له أن يأتي حاملا للموت ولم أرض بأن يلاقيك منجل الموت، ولم أترك شباك الحديس تأسرك، ولم أرد أن تتعرّض لأيّ شرّ، بل أرسلت لك رئيس جندي ميخائيل لنداء الطيبين، لكي تعلم أنّه عليك أن تترك العالم، فتستعدّ بالنسبة لما يتعلّق ببيتك وبكلّ ما يخصّك، وتبارك محبوبك إسحاق. والآن فاعلم أنّني فعلت ذلك لأنّني لم أكن أريد أن أكدّرك، فلماذا قلت لرئيس جندي: لن أتبعك؟ ولماذا تكلّمت على هذا النحو؟ ألا تعلم أنّني لو سمحت للموت بأن يذهب إليك، فسيكون باستطاعتي عندها رؤية إن كنت ستأتي أم لا"[3].

يشير النصّ إلى أنّ الوفاة لا تتحقّق في جميع الحالات بواسطة الملائكة التي تقبض الروح، إذ كان بوسع الربّ أن يقبض روح إبراهيم بطرق مختلفة منها الجمع بواسطة منجل الموت، والأسر في شباك الحديس، وإرسال الموت رأسا. غير أنّ الربّ أرسل الملك ميخائيل لينتزع من إبراهيم روحه ويصاحبها في رحلتها من الأرض إلى السماء، وذلك من باب التكريم. والأنبياء والمصطفون والمختارون يحظون بموت خاص يسهم فيه الملك إسهاما إيجابياً. ويبدو أن

1- Ibid, pp 222-223.

2- وصيّة أبراهام، 8/8-12.

3- وصيّة أبراهام، 8/ 8-12.

نصوصا كثيرة مثل «تاريخ وحياة آدم وحوّاء" تعزّز هذا التصوّر. إذ يشير هذا السفر في الجزء المنصرف إلى ذكر موت أدم وصعود روحه إلى السماء إلى أنّ الملائكة قد رافقت الروح التي فارقت جسمه وحفت به إلى أن بلغ القبّة السماويّة طالبة من الله العفو عنه ومسامحته[1].

ولكن يجدر التنبيه إلى أنّ هذه النصوص لا تصف عمليّة قبض الروح ولا تسندها بشكل قاطع إلى الملائكة، ولكنّها في المقابل تؤكّد أنّ الملائكة ترافق الروح التي فارقت الجسد في رحلتها من الأرض إلى السماء. لذلك تظلّ عمليّة فصل الروح عن الجسد عمليّة غامضة لا تفصح عنها النصوص المنحولة، ولا تصفها. ويتجلّى هذا الغموض من خلال قصّة موت إبراهيم الذي رفض الموت، ولكنّه انتهى إليه كارها إذ تشير آيات سفر" وصيّة أبراهام" إلى أنّ الموت ذاته أحدق بإبراهيم حتّى بلغ به سريره، " فقال أبراهام للموت: ابتعد عنيّ قليلا حتّى أرتاح على سريري لأنّني أشعر بوهن كبير فمنذ رأيتك بعيني فإنّ القوّة تتركني، وجميع أعضاء جسمي تبدو لي ثقيلة، مثل الرصاص وروحي حزين جدّا، فابتعد بضعة لحظات، فلست أستطيع احتمال مظهرك، عندها رشح سائل من عينيه يشبه خثارات الدمن، فجاء إسحاق ابنه وارتمى على صدر أبراهام باكيا، وجاءت سارة زوجه هي أيضا وقبّلت قدميه وهي تنتحب وبمرارة، واقترب عبيده كلهم وأخذوا يبكون في نواح مرير، وتوصّل أبراهام إلى الشعور باللامبالاة بالموت، فقال له الموت: تعال وقبّل يدي اليمنى، وسيأتي الفرح والحياة والقوّة إليك، إذ أنّ الموت ضلّل أبراهام فقبّل يده وسرعان ما ظلّت روحه ملتصقة بيد الموت، وفي اللحظة نفسها وصل رئيس الملائكة ميخائيل مع جمهرة من الملائكة فوضعوا بأيديهم روحه الموقّرة في نسيج رقيق منسوج نسجا إلهيّا"[2].

يجعل هذا النصّ الموت الذي يبدو قوّة مشخّصة ولكنّها من غير جنس الملائكة المسؤولَ

---

[1]- "وصلت حوّاء أيضا عندما جاء إليها ملاك الإنسانيّة، فأقامها قائلا انهضي يا حوّاء وكفّي عن توبتك، لأنّه ها أنّ زوجك آدم قد ترك جسده، فانظري إذن كيف يتمّ إصعاد روحه للقاء الذي خلقه، ونهضت حوّاء إذن ورفعت يدها إلى وجهها وثبتّت عينيها باتجاه السماء ورأت مركبة من نور يحملها أربعة نسور مشعين – ما كان يمكن أن يكونوا من هذا العالم، فما كان يمكن أن الحديث عن مجدهم ولا رؤيتهم مواجهة – كما والملائكة السابقين للمركبة، وعندما وصلوا إلى حيث كان يرقد آدم، توقّفت المركبة ووقف السيرافين بين آدم والمركبة، ورأت حوّاء مباخر من الذهب و ثلاث كؤوس، وها أن الملائكة كلّهم قد توزّعوا المباخر راحوا مسرعين باتجاه المذبح وهم ينفخون على المباخر، وغطّى دخان العطر القبّة السماويّة، وسجد الملائكة أمام الله وهم يصرخون: إيائيل المقدّس، سامحه لأنّه صورتك وصنع يديك القدوسين". تاريخ وحياة آدم وحوّاء، 32 /3 -33/1-5.

[2]- وصيّة أبراهام،20 /4-10.

الوحيدَ عن فصل روح إبراهيم عن جسده، فهو الذي احتال على النبيّ فأغراه بملامسته، فكان الهلاك لمّا طمع إبراهيم في الحياة. ولا يذكر النصّ مطلقا إسهام ميخائيل أو غيره من الملائكة في حدث الموت، بل كان دورهم مقتصرا على العبور بالروح من العالم الأرضيّ إلى العالم السماويّ[1]. أمّا الموت ذاته بوصفه حالة فناء جسدي فلا يوجد في هذا السفر ولا في غيره من الأسفار. فالنصوص التي بلغتنا لم تعن بانفصال الروح عن الجسد كبير اعتناء. وفي السياقات القليلة التي تمت فيها الإشارة إلى ذلك فإنّ الموت نفسه يبدو قوّة مغايرة للملائكة، وهو الذي يتكفّل بالمهمّة. واقتصرت النصوص في جلّها على وصف صعود الروح للقاء خالقها. وينسحب هذا الأمر على قصّة موت إبراهيم، وموت آدم، وموت أيوب انسحابا كلّيا، إذ ظلّت لحظة قبض الروح مجهولة إلى حدّ كبير في مقابل الاحتفاء بارتقائهما السماوات واكتشافها[2].

حينئذ ليس للملائكة دور مباشر في قبض الروح فالأمر بعهدة الموت ذاته. ولكن تتمثّل مهمّتها الرئيسيّة في الاعتناء بالجسد الخامد والروح الصاعدة إلى السماء لملاقاة ربّها. ذلك أنّ العبور من الأرض إلى السماء يقتضي الخروج من وضع دنيويّ مدنّس والمضيّ إلى تجربة أخرى مقدّسة. فالأمر ليس مجرّد انتقال في الفضاء، ولكنّه تحوّل نوعيّ في مستوى التجربة من المدنّس إلى المقدّس ومن المعلوم إلى المجهول، ومن الشاهد إلى الغيبي ومن المعهود إلى المفارق ومن النسبيّ إلى المطلق. لذلك كان لا بدّ من وسائط تيسّر التقاء الماديّ بالمجرّد والسفليّ بالعلويّ وتسمح باجتماع الضديدين في فضاء واحد. ولا شكّ في أنّ طابع الملائكة المزدوج وتركيبها الذي يسمح للأرض والسماء باستقبالها يجعلها مؤهّلة للنهوض بهذه المهمّة.

4.2.2 حدود ملك الموت في تفسير الطبري:

تدّل قصّة قبض ملك الموت آدم في تفسير الطبري على أنّه ليس غير وسيلة تنفيذ لا حول لها ولا قوّة، وليس لها أن تتصرّف في الآجال. فقد أودع الله كامل علمه في اللوح المحفوظ،

---

[1]- "وفي اللحظة نفسها وصل رئيس الملائكة ميخائيل مع جمهرة من الملائكة فوضعوا بأيديهم روحه الموقّرة في نسيج رقيق منسوج نسجا إلهيّا، واعتنوا بجسم البار بواسطة طيوب وعطور ذات رائحة إلهيّة حتّى اليوم الثالث بعد موته، ثمّ دفنوه في أرض الميعاد، عند بلوطة ممبري وصعد ملائكة إلى السماء مشكلين موكبا لروحه الموقّرة وهم ينشدون النشيد المثلّث التقديس على شرف الملك إله الأشياء كلّها". وصايا أبراهام، 20 /10-12.

[2]- يكتنف غموض شديد موت أيوب في سفر وصيّة أيوب المنحول، إذ لا يصف النصّ لحظة مفارقة الروح الجسد ولا يصف كيفيّة الموت ولا يشير إلى اضطلاع مخلوق بعينه بهذه المهمّة، وفي المقابل فإنّه يصف رحلة روحه إلى السماء وصفا دقيقا وهي رحلة تقودها الملائكة في مركبات كبيرة. وصيّة أيوب،52/1-12.

والحياة والممات من أمر الله وليس لأيّ من المخلوقات حقّ التصرّف فيها ولنا في قصّة قبض آدم خير دليل. فقد خلق الله آدم وجعل له من العمر ألف عام، ولمّا عرض على آدم بنوه زاد داود من سنين عمره الألف أربعين عاما، فلمّا حان أجله وأقبل عليه ملك الموت يقبض روحه، ردّه إلى ربّه بحجّة أنّه لم يستوف السنين الألف بعد، فعاد الملك يطلب من ربّه اليقين، ثمّ عاد إلى آدم الذي نسي هبته إلى ولده داود فقبض روحه[1].

ليس للملك إذن إلاّ أن ينفّذ ما كان الربّ قد سطّره في غابر الزمن. ولكن يبدو أنّ سطوة الموت وجبروته واعتباطه الظالم قد أطلق العنان في بعض المواضع للمتخيّل الدينيّ الجماعيّ حتّى يرسم له صورة تدلّ على قوّته واستقلاله عن الربّ. فمن شأن الربّ أن يكون عاقلا حكيما في حين أنّ تجربة الموت لا تخضع لعقل ولا لمقياس رغم محاولات تيسير تقبّلها. لذلك يقصّ الطبري في تفسيره رواية عن نشاط الموت تعكس تصوّر المجموعة للموت وعلاقتهم به وتفضح خشيتهم، قال"جعلت الأرض لملك الموت مثل الطست يتناول منه حيث شاء، وجعلت له أعوانا يتوفون الأنفس ثمّ يقبضها منهم"[2]. علّقت المشيئة بملك الموت لا بالله، وصُور نشاطُه على أنّه نشاط فوضويّ أخرق لا يحتكم إلى نظام ولا إلى منطق، يبدو الموت حدثا مباغتا مفاجئا مفتقرا للقواعد والقوانين. ولعلّ عشوائيّة قبض الأرواح كما يصوّرها هذا الخبر من عشوائيّة الموت ذاته. لذلك أسقطت صفات الموت على الملك القائم عليه. ولعلّ هذه العشوائيّة وهذه الفوضى هي التي تجعل الموت خارج السيطرة، وهي التي تبرر إيكاله بالمخلوق لا بالخالق. فالموت الذي يظلّ مجهولا من شأنه أن يضع العدل الإلهيّ موضع مساءلة في حين يسعى المفسرون دوما إلى تحصين صفة العدل الإلهيّة من شرّ المساءلة قدر المستطاع، حتّى وإن تطلّب الأمر تجريد الله من نفوذه على الموت وإيكالها إلى الملائكة.

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج6، ص 113.

[2]- المصدر نفسه، مج5، ص215.

خاتمة

يتجدّد حضور الله ويستعيد ألقه رغم ديمومته المبدئيّة من خلال جميع الأحداث التي تسهم الملائكة في أدائها، سواء أتعلّقت تلك الأحداث بمصير الأنبياء والمصطفين، أم بمصير غيرهم من البشر. فإذا الميلاد العجيب، والرحلة العجيبة، والنصرة العجيبة، والرقابة، والموت يذكرون دوما بوجود ربّ مدبّر قرّر ثم مضى ينفّذ قراراته بواسطة أعوان خلقهم لأداء هذه الوظيفة. فكانت الملائكة المرآة التي تنعكس على صفحتها صورة إله قادر نشيط فاعل، رغم أنّه مفارق. إنّ الملائكة تسهم إذن في عقد صلات متينة بين الضديدين الله والكون، وتجعل الأوّل دائم الحلول في الثاني رغم التناقض الجوهريّ والأصيل بينهما. إنّ الملائكة التي تغذّي من خلال وظائفها حضور الله في الكون تحفظ في الآن نفسه هيمنته على الكون وانفصاله عنه، وإذا كان الله إرادة حرّة ومطلقة فإنّ الملائكة تمضي بتلك الإرادة إلى مجال المنجز والمتحقّق وتنقذ مشاريع الربّ من مأزق الامتناع وتحوّل الممكن إلى كائن.

لقد أسهمت الملائكة في تحقيق إرادة الله في قصص الأنبياء من خلال إنجاز المعجزة وتحقيقها ومن خلال تأسيس الدين بعد رحلة الضرب في الأرض وفي السماء ومن خلال تعليمهم ونجدتهم والشدّ من أزرهم، ولكن التفسير رغم ذلك أكّد دوما وباستمرار على أنّ هذه المخلوقات لا تنشط إلاّ في كنف الإرادة الإلهيّة وتحت هيمنتها. فهي لا تستقل بالفعل ولا تنشط بحريّة ولا تقرّر إنّما تنفذ ما أمرت به. ويفسر هذا الوضع الذي يجعل الملائكة مخلوقات نشيطة في الكون ولكنها غير ستقلة بسطوة القواعد العقدية التي تجعل من الربّ المتصرف الوحيد في الكون. ومن ثم كانت الملائكة امتدادا لهيمنة الله على الكون ويده التي تفعل ووجهه الذي يرى، إلى درجة لا يمكن أن تعقل فيها الملائكة إلاّ بوصفها امتدادا له وتعويضا بليغا عن مفارقته. ولقد لاحظنا خلال معالجتنا لدور الملائكة في تحقيق بعض مكونات قصص الأنبياء أنّ كثيرا من المهام التي نسبها القرآن للملائكة بوجه عام قيّدها التفسير فنسبها لجبريل حتّى أوشك جبريل أن يختزل الملائكة جميعا فتضخمت صورته وتنوعت وظائفع على نحو ليس له أساس من النصّ القرآنيّ. وبدا لنا أنّ تلك المنزلة محاولة من المتخيل الديني الإسلامي لتشكيل صورة كبير الملائكة التي نجدها في اليهوديّة أو في الزرادشتية والتي تعرف في اللغة الفرنسية بتسميةArchange . فأوشك جبريل أن يمثل الخلق الملائكيّ وأن يمثل وحده وجه الله الحاضر في الأرض.

ولمّا نظرنا في كيفيات توطين حضور الله في الأرض تبيّن لنا أنّ الملائكة تضطلع بدور أساسيّ في أداء هذه المهمّة، وذلك من خلال جملة النشاطات التي تؤديها مثل وظيفة الرقابة على البشر وتدوين أفعالهم وقبض أرواحهم. ولمّا عرضنا كيفيات إنجاز هذه الوظائف وسبل تحققها وكيفيّة تمثل المفسّر لها اتضح لنا أنّها قد استرفدت عناصر متنوعة من بينها روافد دينيّة كتابية أسندت للملائكة مثل هذه المهام ومن بينها روافد أخرى ثقافيّة أسهمت بفعالية بالغة في تأثيث هذه الأنشطة وإغنائها. فقد بدا لنا أنّ المخيلة الدينية الإسلامية أسقطت خصائص بعض المؤسسات الإداريّة والرقابيّة المتصلة بجهاز الخلافة على تمثيل عالم الملائكة وهي تنهض بوظائفها في الأرض، ورتبت هذا العالم الغيبي وفق ميزات المؤسسات الدنيويّة، فأخضعتهم لنظام الاختصاص الوظيفي، وللتراتب والهرمية ومكنتهم من أدوات ثقافية دنيوية لإنجاز مهامهم. فكانت الملائكة شديدة الشبه بموظف إداري داخل جهاز الخلافة في القرن الثالث أو الرابع الهجري. وهو ما أكّد لنا أن إنتاج معرفة إيجابيّة حول الغائب يحتاج ضرورة واحتمالا إلا أدوات الشاهد حتّى يستقيم ويكون ويتجاوز محنة الانحجاب.

خاتمة الباب

لا تنفصل الوظائف التي تؤدّيها الملائكة في الأرض أو في السماء عن صورة الله. فالوظائف التي أسندها المتخيّل الدينيّ الجماعيّ للملائكة محاولة إمّا لإعلاء صورة الله أو لتنزيل المقدّس من عرشه السماويّ فيحلّ عالم الغيب في عالم الشهادة. ذلك أنّ الإله المجرّد هو إله مفارق يهدّده خطر الغياب وهو يحتاج حتّى يحصن نفسه من شرّ النسيان إلى ملائكة تفعل ما قدّر وتنّفذ ما أراد فيعبّر بواسطتها عن نفسه. حينها تتحوّل المعتقدات المجرّدة حول الله إلى وظائف ومهامّ وصور ورموز. ويتمكّن الفكر البشريّ من إنتاج معرفة إيجابيّة حوله، وتتشكّل نتيجة لذلك جملة من التمثلات يسهل استيعابها وتداولها وتناقلها تسهم في إنتاجها روافد عديدة بعضها مرتبط بثقافة المجموعة وبعضها الآخر موروث من تجارب دينيّة سابقة. وتتميّز هذه التمثلات التي تجعل الملائكة مخلوقات نشيطة فاعلة متحركة ذات هيئات وحالات وصفات عديدة بقدرتها على سدّ فجوة غياب الربّ وبقدرتها على نفي ذلك الغياب وتبريره في الوقت نفسه. أمّا نفي الغياب فبما يجليه التاريخ من مظاهر تدخل المقدّس الذي يظهر في وظائف الملائكة، وأمّا تبريره فبربطه بالتعالي. إذ لا يلغي الغياب وجود الربّ إنّما يدلّ على تعاليه. ومن ثمّ فإنّ الوظائف التي أسندتها المخيّلة الدينيّة الإسلاميّة إلى الملائكة إنّما هي حلّ لتدارك انفصال الله عن الكون، وطريقة مخصوصة في تأويل تعاليه وتجريده ومحاولة جادّة في رسم صورة إله نشيط، تفضي في نهاية الأمر إلى تحويله من إله يقع خارج مجال التمثل والتصوّر والفهم إلى إله يمكن التعبير عنه بواسطة الصور التي تنسج حول أعوانه والتي تعبّر عنه وإن بطريقة غير مباشرة.

إنّ الوظائف التي تضطلع بها الملائكة في الأرض أو في السماء تسهّل على الناس إدراك حقيقة ربّ لا يُعرف في ذاته. لذلك ابتكر الدين هذه المخلوقات الوسيطة حتّى تعزّز عقيدة المؤمنين وتجدّد ثقتهم في الحضور الإلهيّ، وتحقّق ضربا من الاطمئنان إلى هذا الوجود المجهول المنغلق. والملاحظ أنّ الكثير من الوظائف التي تؤدّيها الملائكة فضلا عن دورها في حفظ تجريد الله فإنّها تؤدّي مهامّ أساسيّة في تحرير الربّ من صفات كثيرة مثل الغضب والانتقام والتعجيل بالعذاب والظلم والانفعال والتخريب. إذ تعزى هذه الصفات إلى المخلوقات لا إلى الخالق. وهي وإن كانت مندرجة في إطار إرادة الله المطلقة فإنّها تنسب عمليّا إلى الملائكة ولذلك تتعطّل الصلة المباشرة بينها والله.

وعموما فإنّ الوظائف التي تؤديّها الملائكة تسهم في إلغاء القطيعة بين عالمي الغيب والشهادة، وتضمن التواصل بين التاريخ والدين، و تبقي على علاقة الاحتواء بينهما. ولعلّ ديمومة هذه الروابط والمحافظة عليها تجيب النفس البشريّة إلى حاجتها إلى الطمأنينة، إذ يظلّ المؤمن مطمئنّا ما ظلّت الصلة بين الأرض والسماء قائمة وثيقة. فهذه المهامّ إذن تلبيّ زيادة على حاجة الإنسان إلى تعقّل الله وتمثله وترسيخ حضوره حاجته إلى حام يحصنه ويلوذ به ويسعفه في كلّ آن ويهوّن عليه إحساسه باليتم مذ ألقي آدم إلى عراء الأرض. لذلك فإنّ وظائف الملائكة شكل رمزيّ من أشكال استعادة الاجتماع بالله وصورة لتعويض فجوة الانفصال عنه.

الباب الرابع
وظائف الشيطان

تمهيد

يسبق النظرُ في وضعيّة الشياطين في القرآن البحثَ في الوظائف التي تعهّدت بها هذه المخلوقات في الأرض أو في السماء. وإذا كان البحث في الدين والأسطورة وعالم المعتقدات عموما يتجاوز السؤال عن حقيقة الوجود، فإنّه يولي أهميّة بالغة للبحث في الوظائف والأدوار والدلالات التي تضطلع بها مكونات عالم الاعتقاد مهما اختلفت المقاربة وتنوعت آليّات الدرس. ذلك أن السؤال عن الوظائف والدلالات هو السؤال الذي يسمح بتأويل الدين عقيدة ونصوصا وطقوسا. ويبدو أنّ البحث في وظائف الظواهر والممارسات الدينيّة ومكوّنات الاعتقاد لا يستقيم إلاّ في إطار التسليم بأنّ كلّ تجربة دينيّة هي بنية، أي نظام يحتاج إلى جملة من المكوّنات لتأدية جملة من الوظائف ذات طابع اجتماعيّ ونفسيّ وفكري جماعي وفردي[1]. ونحن إذ نستعمل مفهوم البنية فإنّنا نستعمله وفق هذه الدلالات الثلاث:

1. إنّ بنية ظاهرة ما هي النموذج الذي يفسّرها، أمّا اكتشاف البنية فهو نتيجة تحليل يفكّك المعطيات المتاحة من أجل الظفر بالهيكل العام. ويندرج البحث في البنية وعنها في إطار معالجة الناحية الكيفية من الظواهر، وذلك بدراسة مكوّناتها الأساسيّة التي تتجاوز الظاهر الماديّ المباشر.

2. إنّ البنية كلّ تتجاوز حصيلته مجموع مكوّناته، إذ ليست مكوّنات البنية منفصلة ولا مستقلاًّ بعضها عن البعض الآخر، إنّما هي عناصر مترابطة ترابطا عضويّا، ويمكّن هذا الترابط بين المكوّنات من منح الكلّ حقيقته.

3- إنّ البنية هي حصيلة العلاقات التي تربط بين الأجزاء المكوّنة لها، إلى درجة يمتنع فيها

---

[1]- نستعمل مفهوم نظام في المعنى الذي حدّدته الموسوعة الفلسفيّة الكونيّة:

« De son origine grecque, ce terme(= système) tire l'idée générale d'un rassemblement d'objets, d'éléments, ou de part d'une réalité qui sont présentés et qu'il convient de saisir dans leur articulation réciproque, et don't chacun acquiert signification de la place qu'il occupe dans ce tout. La relation en cause est alors exactement définie : ces éléments ne sont pas seulement juxtaposés en extériorité linéaire, mais rapportes les uns aux autres selon l'ordre d'une interdépendance circulaire et stellaire »P.J La barrière ; Article « Système », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, Les Notions philosophiques, Dictionnaire2, P.U.F, Paris 1990, p2532.

تحديد المكوّن مفردا، إذ تتحدّد المكوّنات انطلاقا من موقعها من سائر العناصر، وتمثّل العلاقة بين تلك المكوّنات جوهر النظام.[1]

وانطلاقا من هذه الخصائص يستقيم تعريف الظاهرة الدينيّة التوحيديّة بوصفها بنية، إذ يقوم النموذج الدينيّ التوحيديّ على بنية مشتركة تتكرّر في العديد من النماذج، وتستعمل نفس العناصر والمكوّنات، وتقوم بينها نفس العلاقات. فقد تماثلت بنية التوحيد في الزرادشتيّة ويهوديّة ما بعد السبي البابلي والإسلام. وهذه التجارب الثلاث تقيم في الأعالي ربّا يمثل قمّة هرم الاعتقاد، إلها خالقا متعاليا ومنزها، ثمّ تصنع طائفة من المخلوقات الوسيطة تحف به وتنفذ إرادته وتصنع البشر ليعمروا الأرض فيلقي بهم إليها ويراقب أعمالهم، فإذا ما انقضى الأجل وحان يوم الدينونة كان العقاب والثواب وكانت الجنّة أو النار. يتشكل نظام الدين التوحيديّ إذن من ربّ وملائكة وشياطين ونبيّ ورسالة مقدّسة وعقاب وثواب، وهي عناصر قارّة تربط بينها علاقة عضويّة، وتستجيب في جلّ الأحيان لمنطق التتابع السببيّ فيتولّد من العنصر الأوّل عنصر آخر تجمعهما علاقة ضرورة.

ولا تكتسي مكوّنات هذا النظام الديني دلالاتها إلاّ في علاقاتها التي تجمعها. فلا معنى للمربوبيّة دون موضوع تتجلّى فيه، فكان البشر موضوع ظهور الربّ. ولا معنى للبعث وللجنّة والنار دون ربطهم عقديّا بعقاب وثواب. ولا معنى للعقاب والثواب إن لم يرتبطا بمعنى المغالبة والمجاهدة في سبيل الخضوع لقانون الرسالة المقدّسة التي كانت قد حدّدت مبدئيا طريق الأخيار وطريق الأشرار. وتحتاج هذه المغالبة والمجاهدة طرفا محرّضا يكون موضوع المغالبة والمجاهدة، فخلق الربّ سواء أكان أهورامزدا أم يهوه أم الله الشيطان. أمّا الربّ الذي اختار التعالي فإنّه يحتاج إلى أدوات بها يتنزه فخلق لنفسه الملائكة تنفذ إرادته وتحوّلها إلى منجز. وبناء على هذا التسلسل وانطلاقا من مبدإ الضرورة تتوالد العناصر في النظام الدينيّ التوحيديّ. ويقوم النموذج الدينيّ التوحيديّ على بنية قارّة رغم تطوّره الداخليّ مستجيبا لشرط أساسيّ من شروط حدّ البنية: هذا الشرط هو التنظيم الذاتيl'autoréglage. وتتمثّل حقيقة شرط التنظيم الذاتي في أنّ العناصر المتفاعلة والمكوّنة لبنية ما لا تنتج خلال عمليات تطوّرها الداخليّة إلاّ العناصر الضروريّة التي تحتاجها وتنصاع بطبيعتها لقوانين النظام

---

[1] - M .H. Perey, Article «Structure », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, Les Notions philosophiques, Dictionnaire2 ,P.U.F ,Paris, 1990, p2471.

العامّة، فلا تحوّره في جوهره إنّما تضمن له ضربا من الثبات والاستمراريّة[1]. ومن ثمّ فإنّ التجربة الدينيّة التوحيديّة لم تنتج رغم تاريخها الطويل من المكوّنات إلاّ الضروريّ لضمان تماسكها الداخليّ.

ويجدر التنبيه إلى أنّ البحث في بنية التجارب التوحيديّة يهدف إلى استخراج موقع المكوّن الشيطاني منها بهدف النظر في وظائفه. إذ لا تنفصل هواجس البحث في بنية الدين التوحيدي عموما والإسلام على وجه الخصوص عن الاهتمام بالوظائف التي تعهّد بها الشيطان داخل هذه البنية، لذلك فإنّ مقاربتنا هي مقاربة بنيويّة وظيفيّة بالأساس. هذا إضافة إلى أنّ استخراج بنية ظاهرة دينيّة ما ليس إلاّ حلقة أولى ومبدئيّة من حلقات تفسيرها، وليس هو منتهى التفسير، إنّما منطلقه[2].

وإذا كان الدين التوحيديّ على وجه التحديد بنية ونظاما فإنّه لا يخلق من العناصر إلاّ ما يحتاجه لتأدية مهامّه ووظائفه. فهو لا يستدعي من الأدوات إلاّ الضروريّ، ولا يستقدم إليه من المكوّنات إلاّ ما يسهم في تحقيق أهدافه، ولا يبتدع من المصادرات والمسلّمات إلاّ ما يساعده على تمتين أركانه وتحصينه من الداخل. وكلّ عنصر طفيليّ زائد يلقي به النظام الدينيّ إلى الخارج ويهمّش ولا يجد لنفسه فيه محلاّ. وهو ما يؤكّد نظاميّة الدين وصرامة قوانينه الداخليّة، إذ تتناسل التصورات والمكوّنات بناء على مبدأ الحاجة، و يستغني عن عناصر أخرى بناء على نفس المبدأ.

وانطلاقا من هذه المسلّمة نستنتج أنّ تعويل الأديان التوحيدية على جملة من المخلوقات اللامرئيّة وإدراجها ضمن عالمها الاعتقاديّ يعبّر عن حاجة هذه الأديان إلى مثل هذه التصورات / المخلوقات، وتدلّ الحاجة إليها على اندراجها في بنية الدين ذاته، فهي إذن من العناصر التكوينيّة فيه التي يهدّد الاستغناء عنها بتقويض النظام بأسره.

لذلك ليس الشيطان بحكم هذه المسلّمة فضلة، ولا هو عنصر مزيد، ولا يمكن أن يعدّ وجوده من قبيل الترف الفكريّ. إنّه حاجة ماسّة لم يستغن عنها دين من الأديان في جلّ التجارب الدينيّة. ويجدر التنبيه في هذا السياق إلى أنّ الشيطان متصوّر متأخّر نسبيا في تاريخ الأديان، إذ يختلف عن الكائنات الماورائيّة الشريرة التي أدّت وظائف هامّة في الديانات التوحيديّة أو الوثنيّة القائمة على تعدّد الآلهة، والتي سميت في أغلب الأحيان بالروح الخبيث. فالشيطان متصوّر اقترن بالديانات التوحيديّة أو ذات الطابع التوحيدي، وتطوّر داخل هذه المنظومات الدينيّة بتطوّر خصائصها العقديّة الكبرى[3]. وأدركت صيرورة تطوّر هذا المتصوّر منتهاها في الإسلام

1- Ibid, p2471

2- Ibid, p2471.

3- Dirk cornelis Mulder, « Les démons dans les religions non bibliques », dans *Satan,*

الذي يمثل خلاصة متصورات الديانات السابقة مثل الزرادشتيّة واليهوديّة والمسيحيّة. وصورة الشيطان في الإسلام هي حصيلة مخاض طويل من التطوّر توافق مع تطوّر فهم الألوهة ذاتها وترسخ الكثير من خصائصها العقديّة الكبرى.

---

concilium , N103, 1975 ,pp21-30.

الفصل الأوّل: في خصائص شيطان التوحيد

مقدّمة

للشيطان في الديانات التوحيديّة وضعيّة فريدة اقترنت بمحاولة عقلنة الشرّ الطبيعي والأخلاقيّ من زاوية نظر دينيّة، وتجلت مظاهر عقلنة هذه الشرور من خلال التساؤل عن مصدرها و تجلّياتها وأسبابها. وكان متصوّر الشيطان فكرة بالغة الكفاءة في تفسير معضلة الشر الحافة بالوجود البشري وفي تعليل كلّ الكوارث المحدقة به بما في ذلك معضلة الموت نفسها. غير أنّه لم يكن معطى فكريا جاهزا إنما كانت له صيرورة ومراحل تكوينية مختلفة، بل وكانت له هويات مختلفة باختلاف التجربة الدينية التي أنتجته. فالشيطان في تجارب الديانات التوحيديّة مختلف اختلافا كبيرا و جوهريّا عن متصوّر الروح الشرير أو الروح الخبيث الذي احتفت به الديانات الوثنيّة والديانات القائمة على تعدّد الآلهة. وقد صار من قبيل المعروف أنّ متصور الشيطان متأخر نسبيا في تاريخ الأديان وأنّه لا يتطابق مع متصورات الوثنيين لممثلي الشر في الكون[1]. فقد أدرج الفكر الديني التوحيدي هذا المخلوق الدينيّ في نظام محدّد، يضبط وضعيته، ويقيّد نشاطاته، ويرسم له الحدود التي لا يتعدّاها. فهو مخلوق لتنفيذ إرادة ربّ يستأثر بالإرادة المطلقة والكليّة، في حين يجلي المبحث الذي نحن بصدده عشوائيّة الأذى الذي تلحقه الأرواح الخبيثة في مجمع الآلهة الوثني بالبشر واضطراب هويتها الأخلاقيّة[2]. هذا زيادة على أنّ الأرباب في هذه التجربة الدينيّة ليست بمنأى عن الشرور، وذلك بحكم نسبيّة إرادتها وجزئيّة سلطاتها[3]. وإذا كانت النشاطات السحريّة والتعاويذ والقرابين كفيلة بترويض الأذى الشيطاني[4]، فإنّ النظام التوحيديّ يرفض بشكل قاطع كلّ محاولات استرضاء هذه المخلوقات الشريرة، لأنّ العبادة وطلب الرضى حقّ من حقوق الربّ وحده.

وعلى أيّة حال فإنّ وقوفنا على صورة الشيطان في الديانات التوحيديّة السابقة للإسلام

1- Ibid, pp21-30.

2- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, pp9-10.

3- Jean Soler, *L'invention du monothéisme*, pp155-157.

4- Marcel Leilovici, « Génies et démons en Babylonie », dans *Génie, Anges et Démons, sources orientales* VIII, pp87-106.

لا نلتمس منه إلا إضاءة وضعيّة هذا المخلوق في النصّ القرآني وفي مصنفات التفسير التي نشأت على هامشه. وهدفنا من ذلك هو تفكيك النسيج الذي منه تشكلت صورة الشيطان القرآني والإسلاميّ والبحث في مصادر الأمشاج التي حاكته، والتبصّر بتاريخ هذا المتصوّر الديني. فالنصّ القرآني رغم خصائصه العقديّة المميزة له يتقاسم مع الديانات التوحيديّة السابقة الكثير من السمات المشتركة في ما يتعلّق بالشيطان، سواء أتعلّق ذلك بعلاقته بالربّ الخالق، أم بالكون والبشر، أم بوظائفه، أم بطرق تصويره وتمثّله. واتساع رقعة الاشتراك هذه تسمح باستنتاج أهميّة التوريث الثقافي في تشكيل وضعيّة الشيطان في القرآن وفي مصنفات التفسير من بعد، إذ لا تتشكلّ المتصورات الدينيّة بمحض الطفرة إنّما تستثمر إلى حدّ كبير الأفكار السائدة والمعروفة في التجارب المعاصرة لها أو المجاورة لا سيما إذا كانت مندرجة في النظام نفسه. لذلك سيخصص هذا الباب للنظر في خصائص متصوّر الشيطان في الديانات التوحيديّة السابقة للإسلام مثل الزرادشتيّة بوصفها التجربة التي تشكل فيها نظام الوسائط الدينيّة بين الربّ الخالق والكون المخلوق على أكمل وجه، فاليهوديّة، فالمسيحيّة، مصدّرين ذلك بالنظر في خصائص الشيطان القرآني وشيطان المفسرين، وذلك قبل النظر في وظائفه في الفصل الموالي. ولقد لاحظنا من خلال تتبعنا للآيات القرآنيّة المتعلقة بتحديد وضعيّة الشيطان في الكون وجود خصيصتين أساسيتين تحددان وضعيته العقديّة: الأولى هي الضرورة، والثانية هي المخلوقيّة.

1- خصائص الشيطان في النصّ القرآنيّ:

1.1 الضرورة

يبدو الخلق الشيطاني مكونا أساسيا في بنية الدين التوحيديّ بشكل عام، وذلك بالنظر في صورة الإله ذاتها التي يقترحها هذا النظام الدينيّ المخصوص. فصورة الربّ في النصّ القرآنيّ بوصفها الصورة الكاملة والنهائيّة التي انتهى إليها النظام الدينيّ التوحيديّ تؤكّد على أنّ حقيقة الله تقع خارج العالم الماديّ، إذ لا سبيل إلى فهم جوهر الله، لأنّ جوهره يختلف عن أفعاله في العالم أي عن قدراته أو طاقاته. ولذلك فإنّ التوحيد من خلال النموذج الإسلاميّ ومن خلال نصّه المقدّس يضع الألوهة في جوّ أنطولوجيّ منفصل كلّيا عن العالم المحسوس والمدرك. فجوهر الله لا يتجلّى في الطبيعة ولا في الحياة ولا في النعم والكوارث التي قد تحلّ[1]. إنّ جميع ما ذكرناه لا يدلّ إلاّ على إرادة مطلقة ومشيئة خالصة لا تتطابق على أيّة حال مع جوهر الله المتعالي الذي

1- Robert Caspar, « la signification du monothéisme de l'Islam », dans *le Monothéisme* - concilium N 197, pp86-88

يستعصي على كلّ إدراك.

ومن ثمّ فإن جميع المخلوقات بما في ذلك الشياطين لا تقدر على تفسير ذات الله المتعالية التي تقع خارج الفهم، بل يرتبط الخلق بإرادة الله ويعبّر عنها. وهذا الشيطان خلق ليحقّق إرادة الله مثلما خلق آدم ليكون خليفة[1]، وخُلقت الأرض لتكون قرارا، والسماء لتكون بناء[2]، و البحر ليأكل منه الناس لحما طريّا[3]. وقد شدّد القرآن من خلال الأمثلة التي أوردناها ومن خلال غيرها على فكرة التسخير التي تنظم العلاقة بين الربّ الخالق ومخلوقاته. فقد جعلت جميع هذه المخلوقات لتنفذ الإرادة الإلهيّة فحسب. وفي مقابل استعصاء الذات عن الفهم وامتناعها عن الإدراك تبدو إرادة الله المطلقة قابلة للتعقل والفهم، ما دامت وقائع الأرض وأحداثها قادرة على إجلائها. ومن ثمّ لا يدلّ خلق الشيطان الذي نذر للمعصية على طبيعة الربّ وجوهره، إنّما يدلّ فقط على أنّه ربّ مريد قادر فاعل يحقق إرادته بواسطة ما خلق.

يقدّم النص القرآني إذن صورة ربّ مطلق الإرادة، غير أنّ إرادته ليست مثاليّة ولا خيّرة دوما. ونشاطاته ليست عادلة في جميع الحالات، ومشاريعه قد تتضمن التخريب والابتلاء والعقاب والتدمير. ومع ذلك فإنّ النظام الديني الإسلامي سمح لتلك الإرادة مهما كان موضوعها بأن تتجلّى من خلال الجهاز الوسائطي الذي ابتكره.

وفي القرآن لا يتوانى الله عن نسبة الضرر[4] والبطش والانتقام[5] والغضب[6] والابتلاء والإذلال والإهانة والفتنة[7] إلى نفسه. وهذه النسبة تجعله ربا قادرا قدرة مطلقة، وتنأى به عن صورة الربّ الخيّر الذي لا ينشط إلاّ لصالح البشر.

إنّ هذه النشاطات التي تدل على الإرادة الإلهيّة المطلقة أحرجت الضمير الدينيّ الذي لا يتصوّر أخلاق الإله على شاكلة أخلاقه، فقد أراد عالم الاعتقاد دوما أن يحفظ المسافة التي تفصل جوهر الرب عن الطباع البشريّة. لذلك اجتهد العقل الديني الذي أنتج هذه الأنظمة في صناعة صورة للإله تتدارك نقائص البشر وتبرئ الله من شر الضرر والإفساد دون اقتطاع هذه النشاطات

---

[1] - البقرة 30/2.

[2] - غافر 64/40.

[3] - النحل 41/16.

[4] - " قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللهِ شَيْئًا إِنْ أَرادَ بِكُمْ ضَرًا أَوْ أَرادَ بِكُمْ نَفْعًا" الفتح11/48.

[5] - "يَوْمَ نَبْطِشُ البَطْشَةَ الكُبرَى إِنّا مُنتَقِمونَ"الدخان16/44.

[6] - " وغَضِبَ اللهُ عَلَيهِ ولَعَنهُ وأَعَدّ لَهُ عَذابًا عَظيمًا" النساء 93/4.

[7] - " ولَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَومَ فِرْعَونَ وجَاءَهُمْ رَسولٌ كَريمٌ" الدخان 17/44.

من سلطته على الكون. ولمّا كان الكون بشروره وكوارثه وخطاياه الكثيرة من تدبير الله، وكان العقل الديني داخل النظام التوحيديّ حريصا على إبقاء الله جوهرا كاملا خيّرا عادلا تحوّل الشيطان إلى ضرورة من شأنها أن تحقّق هذه المعادلة وتفسر الشرور والنقصان والخلل من دون وضع صورة الله موضع اتهام. فالشيطان جزء من نظام تفسير العالم، إليه يرجع كلّ خراب في النظام الذي كان الربّ قد أرساه[1]. وهو في اللحظة نفسها يسهم في إفراغ الألوهة من الشحنات السلبيّة المتولّدة من إرادتها المطلقة وموضعتها في الخارج. فالله لا يفعل الشرّ وإن كان قد أوكل به مخلوقا من مخلوقاته وعهد له بهذه الوظيفة[2]. وهو إلى جانب ذلك محتاج لتنفيذ إرادته إلى أدوات تختلف عن جوهره وتتلاءم مع خصائص العالم السفلي، لهذا كان لا بد من ابتكار عون يمضي بمشاريع الرب نحو التحقق، من دون إحراج تعاليه ومفارقته من ناحية، ودون الطعن في عدالته من ناحية أخرى[3].

إنّ خلق الشيطان إذن يقيم جدار فصل بين الله والشرّ، ويعطّل العلاقة المباشرة بينهما. فالشيطان مخلوق يسمح للخالق بالتحرّر من مأزق أخلاقي شديد، يتمثل هذا المأزق في اتهامه بالظلم وبخلق الفساد وبالتناقض، ويسهم هذا المخلوق من ناحية أخرى بتوطيد صلة الله بالعالم، فلا يفلت شيء من هيمنته الكاملة على الكون ولا يحدث فيه حادث إلاّ وكان من تدبيره هو وتنفيذ مخلوقاته[4]. إنّ الشيطان إذن متصور ديني جوهري في كل نظام ديني يقوم على رب واحد ومتعال وقادر، فالشيطان يحصّن عالم الإيمان من التساؤل عن هويّة الله

1- «Les démons sont tout aussi bien dans leur aise dans une définition fonctionnelle de la religion, ou celle-ci est vue comme servant à expliquer et à organiser l'univers , à trouver assurance et confort, à intégrer l'existence sociale : fonctions qui à l'évidence sont celles de la démonologie ». Patrick Dondelinger, « le discours démonologique », dans, *Le discours religieux, son sérieux, sa parodie, en théologie et en littérature*, Les éditions du Cerf, université de Metz, centre de recherche Pensée chrétienne, Paris 2001,p100.

2- Patrick Dondelinger, « le divin, Mal et désordre dans le monde divin », dans, *Encyclopédie des religions*, tome II, p1464

3- « Dieu étant parfait et à lui-même suffisant n'a proprement besoin d'aucun service. mais étant infini , pour produire un effet fini, il lui convient d'employer un moyen fini , une créature qui lui joue en quelque sorte la limite qui lui serve en tant que limite, et en sens de lien ».Paul Claudel, *Présence et Prophétie* ,éditions de l'université Fribourg , suisse,1942, pp227-228.

4- Jean Soler, *L'invention du monothéisme*,pp155,157

الأخلاقيّة ويجنبه شرّ التساؤل عن عدالته، وذلك بأن يجعل كلّ شرّ خارج هذا الإله وإن كان هو المدبّر الأوّل والوحيد له، وهو في الوقت نفسه يوثّق صلته بالكون الذي لا يخلو من الشرّ أخلاقيًا كان أو طبيعيًا[1]. إنّ الشر الذي يحلّ بالبشر يتحوّل وفق هذا التصوّر إلى حقيقة مشخصة يمثلها الشيطان ويتحكم فيها الله.

1.1.1 أولوية الشرّ:

لا يفسّر النصّ القرآنيّ بوضوح الأسباب التي أحوجت إلى خلق الشيطان، ولا يقدّم تبعا لذلك أسبابا يمكن أن تعقلن ظهور الشر، إنّما يقترح في المقابل قصّة تروي نشأته وظهوره في الزمن الأوّل[2]. فقد تجلت شخصية الشيطان بدءا من قصة خلق آدم، وكانت تلك القصة هي الحدث الأسطوري المؤرخ لظهور الشر في الكون، وهي التي حولت الشيطان من ملك مطيع إلى شخصية تمثل المعصية والشر أبلغ تمثيل، فأرّخت أسطوريا لظهور الفساد ولظهور ممثله إبليس.

ويفرض إبليس نفسه على القصة القرآنية التي دارت أحداثها زمن البدايات بوصفه وجودا أوّلا لا يمكن تفسير معصيته إلا في ضوء تبريرات خاصة ذات طابع نفسي، فقد علّل القرآن معصية إبليس بما وقر في نفسه من كبر[3]. و تبدو هذه المعصية التي تزامنت مع طفولة الكون نتوءا نافرا عن منطق الخلق الذي يتسم عادة بمطلق الانسجام والتناسق. ولكن هذا الخلل الذي عرض على حياة آدم وحواء في الجنة وأربك نظام الخلق وأحدث الشر، يعتبر منطلقا أساسيا يعلّل منطقيا وجود هذا المخلوق، كما يعتبر أصلا ثابتا في جل قصص الخلق، إذ لا تخلو قصص الخلق من بعض النقصان الذي تنبثق منه صورة مخلوق آخر يربك مشروع الرب الخالق[4]. وتوفّر ملحمة الخلق للفساد والخلل

---

[1]- « Dans un univers crée par un Dieu tout puissant et assimilé au bien suprême, le mal fait figure du scandale parce que son existence, surtout quand elle frappe le juste et le croyant, laisse entendre que le créateur ne maîtrise pas son monde en toute souveraineté ...dans la genèse le monde est défini comme bon et nulle part on n'y trouve des croyances qui compenseraient le mal subi sur terre par la promesse d'un bien vécu dans l'au-delà. C'est ici bas que se joue l'épreuve du bien et du mal, ici bas que la bénédiction et la récompense doivent être reçues, de sorte que le problème du mal n'en est que plus aigu pour la conscience juive ». Shmuel Trigano, « le mal le salut, l'éthique », dans, *Encyclopédie des religions*, tome II, p1750

[2]- البقرة2/30-38.

[3]- البقرة 2/34.

[4]- Marie –Louise Von Franz, *les mythes de créations*, édition La fontaine de pierre, Paris, 1982, pp117-137

مسوغات الحضور منذ لحظة تأسيس الكون من دون أن تجيب عن دواعي هذا الحضور[1].

إنّ وجود الشيطان في تلك اللحظة التدشينيّة الأولى يعني أنّ للشرّ وجودا أوّل سابقا على وجود البشر ذاتهم، وهذه الأولوية تتخذ طابعا وجوديا وزمنيا في الوقت نفسه، فقد طفا الكِبَرُ الذي علل العصيان على سطح الوجود من قبل أن يتضح النظام الكوني وتتحدد العلاقات بين المخلوقات. وتبدو أصالة الشر معطى ضمنيا لا يصرح القرآن به ولكنه لا يتنكر له، فقد وجد الكبر ووجدت المعصية فالغواية منذ وجد الخلق، ولكن النص لا يفسر كيفية تحقق هذه النقائص ولا يعلل دواعيها العميقة. ويبدو أنّ ظهور المعصية بوصفها ضربا من الفساد المقترن بلحظات الخلق والتدشين يعتبر المعطى الأولي والأساسي الذي تستمد منه قصة ظهور الشيطان أسسها المنطقية، وهو ما يعني أن الشر أمر واقع لم يكن بالإمكان تداركه ولا تفاديه، فهو وجود أشدّ أصالة من وجود الإنسان نفسه، وهو وضعية جوهرية تفرض نفسها بقوة على عالم الاعتقاد لأنّ وجود الشر معطى أساسي يجعل التدين نشاطا دالا ذا معنى[2].

إنّ وجود الشيطان في القرآن خارج عن دائرة التساؤل لذلك لا يفسر دواعي خلقه، غير أنّ وظائفه قد لقيت حظا وافرا من الاهتمام والذكر، فقد فسّر النصّ القرآني العنت الذي لقيه النبي مع قومه في مكّة ومع غيرهم في المدينة بأنّه نتيجة تحالفهم مع الشيطان فهم أولياؤه[3]، بل وفسّر الكثير من الزلات التي انزلق إليها الأنبياء بسلطان الشيطان على النفس البشريّة فكان القتل[4] والنسيان[5] وكان الإلقاء في أمانيهم نشاطات شيطانية عكّرت صفو العلاقة بين الله والأنبياء المصطفين[6]، بل وحرّم النصّ القرآني ممارسات كثيرة كانت سائدة في الفضاء المكيّ مثل الخمر والميسر والأنصاب والأزلام بدعوى أنّها رجس من عمل الشيطان[7].

1- Mircea Eliade, « structure et fonction du mythe cosmogonique », dans- *la naissance du monde*, sources orientales, N I, éditions du seuil, Paris ,1959,pp484-485.

2- Paul Diel, *La divinité, le symbole et sa signification*, Petite bibliothèque Payot, 1991, pp255-256.

3- آل عمران 175/3، محمّد 25/47.

4- القصص15/28.

5- الكهف 44/18.

6- الحجّ 52/22.

7- المائدة 90/5.

وبذلك يؤدي الشيطان وظيفة تفسير العنت والصراع والأخطاء التي ترافق الدعوة المقدّسة، وهو الذي يتحمّل تبعا لذلك مسؤوليّة كلّ العراقيل التي تواجهها[1]. ويتحول بذلك إلى مبدأ أساسي يقترح تفسيرات دينية لكل مظاهر الخلل والفساد، ويعلق الشرور الطبيعية والأخلاقية بعلّة جوهرية يمثلها الشيطان. كما يسهم هذا المتصور الديني بكفاءة عالية في إسباغ معان دينية عميقة على تجربة التدين تقرنها بمعاني المجاهدة والمغالبة والصراع من أجل الظفر بالجزاء.

من ناحية أخرى تجعل جميع هذه المعطيات القرآنية المهام التي عهدت إلى الشيطان حاجة ماسّة وأكيدة. فمن الواضح أنّ هذا المخلوق يعقد تحالفا هاما مع الله في سبيل إظهار عظمة الإرادة الإلهيّة وتسريبها في جميع مجريات الحياة الدنيويّة. وقد تحددت وظائف الشيطان ومهامه انطلاقا من خصائص صورة الرب ذاتها، فالله المتعالي والقادر يحتاج إلى أدوات من صنعه تنفذ إرادته بقطع النظر عن مضمون هذه الإرادة وعن تقبل البشر لها، و يؤدّي الشيطان من هذه الناحية نفس ما تؤديه الملائكة من الوظائف بوصفه وسيطا بين الله والعالم.

وبقطع النظر عن إجمال القرآن في ما يتعلّق بشرعيّة خلق الشيطان وتبرير وجوده، فالملاحظ أنّ الشرّ الذي يتشخّص في إبليس وجنده هو المحرّك الدائم للحياة الروحيّة. ولايمكن قيام حياة أخلاقيّة بدون التصادم معه، فهو العقبة التي ينبغي على الإنسان تجاوزها، "وهو عند المفكرين افتراض ضروريّ وظيفته أن يحفّز الإرادة للتغلّب عليه وصولا إلى تحقيق الخير وإعلاء القيم"[2]. فمهمّة الشيطان إذن فضلا عن تجسيم الإرادة الإلهيّة هو

-[1] « c'est d'ailleurs une fonction essentielle, sinon même la fonction essentielle, du système de la religion que d'intégrer les phénomènes angoissants, étonnants, anomiques de l'existence humaine dans une totalité significative,accessible à la compréhension et à l'appréhension et, par là même,rassurantes. Ils perdent ainsi une des caractéristiques essentielles de leur étrangeté, mais, contradictoirement, celle ci doit être au même temps soulignée pour soutenir constamment la validité, la nécessité du système et des valeurs qu'il intègre ». Maxime Rodinson, « la place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience du monde musulman médiévale », Dans *l'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval*, p170

-[2] مقال "شرّ" ، *الموسوعة الفلسفيّة العربيّة*، ط1، 1986، مج1، الاصطلاحات والمفاهيم، ص 510.

إكساب الحياة الدينيّة دلالتها الروحيّة العميقة، فوضع المؤمن لا يتحقق إلاّ بمقدار مغالبة القوى الشيطانيّة والتحرّر من هيمنتها ونفوذها، وتتحكّم علاقة الإنسان بالشيطان في مصيره الأخرويّ. وهذا يعني أنّ نفس هذه العلاقة هي التي تجعل الحساب عقابا وثوابا والمكافأة جنّة ونارا جزءا من نظام دال ومنطقي، فوجود الشيطان لا يفسر إرادة الله ويجليها فحسب ولكنّه يجعل من نظام الدين التوحيدي في جميع حلقاته نظاما دالا لا مجال فيه للاعتباط ولا للفوضى. إنّ وجود الشيطان إذن جزء من نظام إنتاج الدلالة في تجربة الإسلام الدينيّة[1].

ولكن يظل وجود الشر سواء أكان منوطا بالخالق أم بالمخلوق بشرا أم شيطانا دليلا على عدم اكتمال الكمال وأمارة نقصان. غير أنّ عزاء الضمير الدينيّ يتمثّل في محاولة إلغاء هذا الشرّ الدائم والأزلي من خلال العقاب، فالعقاب الأخرويّ طريقة تجعل الشرّ ينفي نفسه. وإذا كان الشر في مفهومه الدينيّ مقترنا بعمليّة التأثيم فإنّه يرتبط في اللحظة ذاتها بالرجاء أو بالتوبة، فيساعد الشرّ على نحو غير مباشر في "تقدّم مملكة الله"[2]. وما اشتراك الأدب الدينيّ عموما في تصوير مآل الشيطان يوم الحساب فضلا عن التفنن في وصف صروف العذاب التي ستلحقه قبل موته إلاّ شكل من أشكال الأمل في لحظة يدرك فيها الكمال منتهاه، ويدرك الكون منتهى الطهر والصفاء[3].

1- « tout ce qui dans les pratiques sociales participe de l'invention, de la production de significations par de là le réel. En effet, la vie d'une société est une lutte jamais achevée contre le chaos qui sans cesse menace ce qu'elle considère comme son identité ». Claude Gilliot, *aspects de l'imaginaire islamique commun dans le commentaire de Tabari*, p11.

2- بول ريكور، *صراع التأويلات* دراسة هيرمينوطيقيّة ترجمة منذر عيّاشي، الكتاب الجديد، الجماهيريّة العظمى ط1، 2005، ص502.

3- نسوق على سبيل المثال قصّة موت الشرّ ممثلا شخصيّة في إبليس في تفسير الطبري إذ يروي عن ابن حميد قائلا:" إذا ماج الجنّ والإنس، قال إبليس: فأنا أعلم لكم علم هذا الأمر، فيظعن إلى المشرق فيجد الملائكة قد قطعوا الأرض، ثمّ يصعد يمينا وشمالا إلى أقصى الأرض، فيجد الملائكة قطعوا الأرض، فيقول: ما من محيص، فبينا هو كذلك إذ عرض له طريق كالشراك، فأخذ عليه هو وذرّيته، فبينا هم عليه إذ هجموا على النار، فأخرج الله خازنا من خزان النار قال: يا إبليس ألم تكن لك منزلة عند ربّك، ألم تكن في الجنان؟ فيقول: ليس هذا يوم عتاب، لو أنّ الله فرض عليّ فريضة لعبدته فيها عبادة لم يعبده مثلها أحد من خلقه، فيقول: فإنّ الله فرض عليك فريضة، فيقول: ما هي؟ فيقول: يأمرك أن تدخل النار، فيتلكّأ عليه، فيقول به وبذرّيته بجناحيه، فيقذفهم في النار، فتزفر النار زفرة فلا يبقى ملك مقرّب، ولا نبيّ مرسل إلاّ جثا لركبتيه". الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 8، ص ص289-290.

2.1.1 الحاجة إلى تعليل الشر:

إنّ صورة الشيطان التي انتهت إلى الإسلام مرتبطة في تقديرنا بعمليّة توريث ثقافيّ وبتفاعل فكري مع التجارب التوحيديّة السابقة. لذلك أدى هذا المتصور الديني من الوظائف ما أداه في غيرها. فالشيطان في القرآن مخلوق يضطلع بمهمّة تعليل الشرّ وتفسيره، ما دام الشر في حد ذاته واقعا يفرض نفسه بقوة على الحياة البشرية. وانطلاقا من هذا الأساس اعتبر الشيطان في القرآن مبدأ لتفسير كل مظاهر الخلل والفساد، فكل سلوك ديني يخرج عن المشروعية الدينية هو من تدبيره أو بتحريض منه. ولذلك يقترن ذكره غالبا بالكفر والمعصية والغواية، ويتخذ هذا الارتباط بين الشر والشيطان مبرراته من قصة خلق آدم، وهي قصة مشتركة ومعروفة في الفضاء التوحيدي السامي. ويبدو أنّ إنتاج مبدإ ديني يفسر الشر داخل خط الديانات التوحيدية قد تحقق خارج التجربة الدينيّة الإسلاميّة، فمن المرجح أنّ الإسلام قد ورث نموذجا جاهزا قادرا على تفسير الشر في الكون وقادرا على تمكين الحضور الإلهي في الأرض من بعد أن تفاعل مع متصورات العرب الجاهليين الدينيّة [1]. وصار من المعروف أنّ اليهوديّة هي التي عاشت مخاض خلق الشيطان سواء أكان ذلك في أسفارها الرسميّة أم ما عدّ منها منحولا في الفضاء السامي[2]، وهي قضيّة سنوليها في اللاحق من هذا الفصل حظّا من النظر والتحليل، ونكتفي بالإيماء إليها في هذا السياق.

1.2.1.1 الأنموذج اليهودي:

تجلّى متصور الشيطان في تاريخ اليهوديّة بوصفه مبدأ قادرا على تعليل الشرور والكوارث التي حلّت بشعب الله المختار من نفي وسبي وتشريد وتقتيل على يد البابليين والفرس واليونان فالرومان. ويرجح الكثير من الباحثين أنّ المصائب التي حلّت بهذا الشعب دعت علماء اللاهوت إلى تطوير فكرة المخلوق الشيطاني الذي يتحمّل مسؤوليّة كلّ شرّ يحل بالشعب المختار ما دام أصل أولى الخطايا في تاريخ البشريّة[3]. و يرى بعضهم أنّ صورة الشيطان في العهد القديم لم تتطوّر بفعل التأثيرات الفارسيّة التي احتفت بالعالم الشيطاني في أدبها الدينيّ قدر

---

[1]- Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus : l'Islam de Mahomet*, pp220-221.

[2]- Edward Langthon, *essentials of demonology: study of Jewish and Christian doctrine, its origin and development* , pp96-70

[3]- André Caquot, « Anges et démons en Israël », dans *Génie, Anges et Démons*, sources orientales,VIII,p145.

احتفائها بالعالم الملائكيّ فحسب، إنّما يفسّر تطوّر صورة هذا المخلوق وتحوّله إلى ضرورة في بنية اليهوديّة بفترات الاحتلال المطوّلة التي عرفها تاريخ اليهود وهيمنة العديد من القوى الأجنبيّة مثل الاحتلال البابلي (من587 إلى 539 ق.م)، والاحتلال الفارسي (539إلى 330ق.م)، والاحتلال اليوناني (ابتداء من 330 ق.م) والاحتلال الروماني (من 63ق.م إلى 70م)[1].

لقد أدّت هذه الوضعيّة التاريخيّة بشعب بني إسرائيل إلى التساؤل عن دور الربّ يهوه في جميع هذه المحن المتلاحقة، إذ كيف يرتضي الربّ لشعبه المختار كلّ هذه البلايا؟ ولقد دفع هذا الوضع ممثلي اللاهوت اليهودي في أدب ما بين العهدين الديني إلى إعادة النظر في صورة الشيطان ودوره. وأفضت إعادة النظر تلك إلى تتويج الشيطان مسؤولا عن كلّ ما حلّ ببني إسرائيل من ويلات[2]، فهو جوهر هذا الشرّ ومصدره[3]. واستثمرت في بناء هذه العلاقة صلة الشيطان المباشرة بخطيئة أدم. فهو الذي أغواه وحرمه من الجنّة إلى الأبد وهو الذي سيواصل عمليّة التغرير مع شعب الله المختار[4].

ومن ثمّ تدفع معضلات التاريخ العقل الدينيّ دفعا إلى إيجاد حلول من شأنها أن تصالح البشر مع اعتقادهم في إله خيّر وعادل، فتختلق عناصر تمتلك قدرة فائقة على التفسير، و تبتكر مفاهيم جديدة تعلّل وجود الشرّ وتحوّله من خلل وفساد وظلم إلى اختبار وامتحان وابتلاء أو إلى عقاب وحساب يكونان نتيجة أخطاء سابقة. وإذا كان العقل الدينيّ في النظام التوحيديّ قد اختلق الشيطان ليكون جوهر الشرّ ومصدره فإنّه ابتكر مفهوم الابتلاء

1- D.P. Fuller, « Satan », dans *The international standard Bible Encyclopedia* ; Grand Papids, Eerdmans ; 1979- 1988, p341

2- « il ne nous appartient pas ici de rechercher les racines historiques de cette personnification d'un principe du mal. L'influence du dualisme iranien a été souvent invoquée ; mais il ne faut pas oublier que les penseurs religieux d'Israël ont été contraint par les épreuves de l'exil et des temps séleucides, de prendre au sérieux le problème du mal et de renoncer à l'optimisme du yahwisme de l'époque de la réflexion religieuse, qui ne pouvait plus se cantonner aux royauté. De plus une espérances d'un Etat, était conduite à se pencher sur l'individu, sur ses craintes et ses espoirs », André Caquot, « Anges et démons en Israël », dans *Satan,* sources orientales VIII, pp145-146.

3- Jean Soler, *l'invention du monothéisme,* pp145-155.

4- D.P. Fuller, « Satan », dans *The international standard Bible Encyclopedia* , p341.

والعقاب لعقلنة تلك الشرور وتقبّلها بضرب من الرضى والتسليم. وجميع هذه المتصورات الدينية مندرج في إطار إنتاج معتقدات ذات وظائف تبريريّة، هي التي تبرّر الشرّ والفساد والظلم والموت في الحياة البشريّة، فهي التي تخلّص كلّ هذه التجارب السلبيّة من العبث، وتخلع عليها دلالة دينيّة عميقة إذ تجعل منها حقّا.

2.2.1.1 الأنموذج الفارسي:

إذا كان احتضان اليهودية خاصة يهودية ما بعد السبي البابلي لمتصور الشيطان حاجة أملتها ضرورة تفسير المحن التاريخية التي توالت على الشعب المختار من زاوية نظر دينية فإنّ نفس هذه الوضعية تنطبق على الزرادشتيّة. فقد أعلى هذا الدين ربا واحدا خالقا يسوس العالمين المادي والروحاني دون شراكة هو أهورا مزدا، ولكنّه احتفظ برؤية ثنويّة أخلاقيّة في مستوى المخلوقات بين الروحين التوأمين أنقرا مينيو Angra Mainyu الروح الشرير أو الشيطان الذي سيعرف على وجه الخصوص باسم أهريمانAhriman وسبينتا مانيو Spenta Maiynu.[1]

ويبدو أنّ تطور متصوّر الشيطان في عقيدة زرادشت يرجع بدوره إلى ضرورة إيجاد مبررات دينية تساعد على تفسير الظلم التاريخي الذي تعرّض له المجتمع الزراعي الريفي الذي ينتمي إليه زرادشت من قبل مجموعة من القبائل البدويّة الغازية[2]. فقد عرفت البيئة التي نشأ فيها زرادشت تهديدات عديدة من الأجوار الذين كانت حياتهم تقوم على أساس الغزو والإغارة[3] واحتاجت هذه المعضلة التاريخية إلى مبررات دينيّة تكسبها دلالة أخرى. وقد أشار زرادشت في نصوص القاتا إلى هذه القبائل بأنّهم أتباع الكذب أي أتباع الروح العدوانيّة، في حين أطلق على أتباعه المنتمين إلى نظام ريفيّ زراعي رعوي مسالم تسمية أتباع الصدق أو الاستقامة بل وأعلن أنّ من ليس براع ليس له نصيب في الرسالة الطيّبة[4]. ويفضي النبيّ بأسئلته الحارقة حول مصير الظالم إلى ربه في إحدى ترانيمه فيقول:" ما عِقابُ الذي لا يَجِدُ عَيْشَهُ إلاّ فِي سَلْبِ

-1 J.Duchesne-guillemin, *ormazd et ahriman, l'aventure dualiste dans l'antiquité*, PUF, Paris, 1953, pp15-40.

-2 Paul du Breuil, *Le Zoroastrisme*, que sais-Je ? PUF, Paris, 1982, p37

-3 J.Duchesne-guillemin, *ormazd et Ahriman, l'aventure dualiste dans l'antiquité*, pp12-13

-4 Yasna 31/11, *Le zend Avesta*, premier volume, p230

الراعِي، وهُوَ الذي لا يُسبِبُ ضَرَرًا لحَيوانٍ أو إنْسانٍ".[1]، ثمّ يتضرّع إلى الله في مقطع لاحق راجيا منه كفّ أذى هؤلاء الأشرار الذين يهددون نظام الحياة الرعويّة البسيطة بالاحتلال والزوال[2]. والناظر في جلّ أناشيد القاتا يلاحظ أنّها تصور المجتمع الرعوي الفلاحي البدائي بوصفه صورة لملكة الرب أهورا مزدا في حين تتجلى أشكال المعاش والانتظام الأخرى بوصفها ممثلة لقوى شيطانية مرتبطة برمز الفساد في الكون الروح الخبيث أهريمان[3]. وهو ما يشير إلى أنّ إنتاج متصوّر الشيطان قد اقترن في نصوص القاتا التي تنسب إلى زرادشت بوضع سياسي واجتماعي متأزّم، فأقام العقل الديني ضربا من التحالف الذي بلغ حدود المطابقة بين العدو البدوي الذي يهدد استقرار المجتمع الرعوي المحلي الذي ينتسب إليه النبي والقوى الشريرة ممثلة في شخصيّة أهريمان.

إنّ الشرور التاريخيّة والمحن والحروب والهزائم التي ألقت بثقلها على عالم الاعتقاد احتاجت إلى مبررات دينيّة تنتشل العقيدة بأسرها من الاعتباط وتضفي على تلك المصائب والأخطار معنى يسمح بتقبلها وبفهمها، فخلق الشيطان ليفسر التاريخ ويعلّل حركته.

2.1 المخلوقيّة:

أكّد القرآن على رابطة المخلوقيّة التي تجمع الله بغيره، فالله هو الخالق وسواه بما في ذلك الشيطان مخلوق[4]. ولعلّ التأكيد على هذه الصلة القارة والثابتة على نحو جوهري هو الذي يخلّص وجود الشيطان في النصّ القرآنيّ من كلّ آثار الثنويّة، إذ ليس الشيطان ندا للربّ ولا هو خالق مثله. وهو إلى كلّ ذلك ليس مبدءا أصيلا، ولكنّه عرض طارئ كجميع المخلوقات. ومن ثمّ فإنّه يتنزل في مرتبة أنطولوجيّة منفصلة بشكل مبدئيّ عن وضعيّة الربّ[5] وذلك على

Yasna 31/11, *Le zend Avesta* ,premier volume p231 -[1]

Yasna 31/18, *Le zend Avesta*, premier volume, p232,et Yasna29/5, premier volume, p216. -[2]

Paul du Breuil, *Le Zoroastrisme*, pp 41-43.-[3]

-[4] الذاريات 56/51،.يونس 34/10، الرعد 16/13.

-[5] « la conception mimétique de Satan permet au Nouveau testament de conférer au mal un rôle à la mesure de son importance sans lui donner le poids ontologique qui ferait de ce personnage une espèce de dieu du mal. Loin de créer quoi que ce soit par ses propres moyens, Satan ne se perpétue qu'en parasitant l'être crée par dieu en imitant cet être de façon jalouse, grotesque, perverse, aussi contraire que possible

خلاف المتصورات الدينيّة الثنوية. ذلك أنّ التصورات الدينيّة الثنويّة ترتبط بادئ ذي بدء بفكرة الإله الأعلى الذي يمتلك جملة من القدرات التي تعلو به على سائر أرباب المجمع، غير أنّ هذا الرّب ليس الربّ الوحيد الخالق، ففي لحظة تشكّل الكون لم يبسط هذا الرّب نفوذا مطلقا على الكون ممّا سمح لمخلوق آخر بالتدخّل في ملحمة الخلق وإرباكها. وعادة ما ينجرّ عن هذا التدخّل فساد المشروع الأوّلي وتسرب نوع من الفساد إليه، ويكون الموت أخطر النتائج المنجرّة عن ظهور هذه القوّة الثانية في لحظة بدء الخليقة. غير أنّ هذه النتيجة لا يمكن أن تتدارك مطلقا[1].

والملاحظ أنّ التصورات الدينيّة المتعلّقة بنشأة الكون والقائمة على وجود مبدأين متصارعين خيّر وشرير تتبنى على نحو مباشر أو ضمنيا الاعتراف بنديّة هاتين القوتين، إذ هما في الغالب قوى مقدّسة ترجع إلى أصل واحد وتنبثق من حقيقة مشتركة. وهذه الأناشيد الفيديّة تشير إلى وجود نوعين من الألوهة تسمى الأولى باسم الديفا *Deva* وتسمي الثانية باسم أسورا *Asura* وهما قوتان مقدستان متصارعتان منذ الأزل[2]، غير أنّ هذا الصنف الثاني من الألوهة يتحوّل في كتابات البراهمانيين إلى جملة من الشياطين التي تنشط دون نظام ودون قيادة عليا تتحكّم بها ضدّ مصالح الطائفة الأولى من الأرباب وضدّ البشر، ومع ذلك فإنّ طابعها المقدّس ظلّ قائما[3]. ويتجلّى النموذج نفسه في المثال الرافدي فقد احتفى البابليون بصراع مردوخMarduk ضدّ تياماتTiammat التي كانت تمثّل البحر الأوّل المظلم في الوجود، والتي كانت العقبة التي تحول دون النظام، ولهذا بادر مردوخ بالقضاء عليها ثمّ انصرف إلى خلق الكون وانتشاله من حالة الفوضى البدئيّة التي كان عليها من دون أن تفقد تيامات اتصافها

à l'imitation droite et docile de Jésus. Satan est imitateur, je le répète, au sens rivalitaire du terme. Son royaume est une caricature du royaume de Dieu .Satan est le singe de Dieu ». René Girard, *Je Vois Satan tomber comme l'éclair*, Grosset, Paris, 1999 ,p 78

Simone Pétrement , article « Dualisme », dans *E.U*,Volume 7, pp 728-731. -[1]

-[2] ستحوّل الدايفا التي تشير إلى مجموعة من آلهة المجمع الهند - أوروبي إلى شياطين في الأفيستا وتحديدا في القاثا التي يزعم أنّ زرادشت كتبها، فقد قدّم زرادشت آلهة الديانات المجاورة والمنافسة له وأدرجها في نظامه الديني الجديد بوصفها شياطين انظر:

Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Volume1, p331.

Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Volume 1, p331.-[3]

بالربوبية ولا بالقداسة[1]. وتتكرّر قصّة صراع الآلهة في مفتتح التاريخ في الأساطير الإغريقيّة، إذ احتفى اليونان بصراع زوسZeus ضدّ التيتان Les Titans في أوّل الزمان، واحتفى الفراعنة بصراع أوزيريس إله النيل ضدّ سيت إله القفر والصحراء[2]، بل احتفى العهد القديم نفسه ،الذي يبدو أنّه تأثر في بعض مراحله بقصص الصراع الكوني المحيطة به[3]، بصراع الربّ يهوه ضدّ المارد البحري ليفياتان[4] Léviathan.

على أنّ جميع هذه القصص التي تقوم عل مبدأ الصراع بين قوتين منذ لحظة تدشين الكون لم تتحوّل في جلّ هذه التجارب إلى مبدأ مهيكل وناظم لمجموع التصورات الدينيّة اللاحقة. ويبدو أنّ الديانات الإيرانية المجوسية هي التي ارتقت بهذا المتصوّر إلى مرتبة العصب الذي يحرك سائر مكونات الاعتقاد ويهيكلها في نظام محدّد، إذ تقوم المجوسيّة على متصوّر ثنويّ خالص يربط الخير كلّه في جميع أشكاله بالربّ أهورا مازدا Ahura Mazda مبدأ الحقيقة في حين تربط كلّ الشرور بروح الزيف أهريمان[5] Ahriman. يشترك هذان الروحان المتناقضان في حقيقتهما البدئيّة إذ لا توجد أولويّة للواحد منهما على الآخر، فضلا عن انتمائهما لعالم مقدس. غير أنّ منتهى الصراع لا بدّ أن يتوّج بغلبة أهورا مازدا على ضديده أهريمان في نهاية الزمان[6]. ويشير صاحب مقال Dualisme في دائرة المعارف الكونيّة إلى أنّ النصوص الفهلويّة وكتابات الأفستا السابقة لإصلاحات زرادشت هي التي تسمح بهذا الاستنتاج، في حين أنّ نصوص القاتا التي تنسب إلى زرادشت تقدّم تصورا مختلفا لا يعبر عن نظاميّة المبدأ الثنوي في المجوسيّة بوضوح كامل[7].

إنّ جلّ قصص الصراع الكوني التي أشرنا إليها تشترك في الإشارة إلى الأصل المقدّس المشترك بين هذه القوى المتصارعة، وهو ما يجعل بعضها مكافئا لبعضها الآخر وندّا. ويختلف

-1 Ysé Tardan-Masquelier, « le cosmos, Les mythes de création », dans , *Encyclopédie des religions*, tome II, pp1536-1538.

-2 Marie -Louise Von Franz, *les mythes de créations*, pp117-137.

-3 Ysé Tardan-Masquelier, « le cosmos, Les mythes de création », dans, *Encyclopédie des religions*, tome II, pp1537-1538.

-4 مزمور 74/13-14.

-5 J.Duchesne-guillemin, *ormazd et Ahriman, l'aventure dualiste dans l'antiquité*, pp26-34

-6 Simone Pétrement , article « *Dualisme* » dans *E.U*, Volume 7, pp. 728-731.

-7 Ibid, Volume 7, pp. 728-731.

القرآن من هذه الناحية اختلافا جوهريا عن هذه التجارب الدينيّة بحكم اندراج هذا الدين في نظام آخر وقيامه على مبدإ أساسي هو التوحيد. وهو مبدأ يجعل الله الخالق الوحيد على رأس هرم الاعتقاد[1]، فتستبدل علاقة النديّة بين الإله والإله الضديد بعلاقة المخلوقيّة والتسخير. وينفصل الله انفصالا حادا وجوهريا عن جميع المخلوقات. وهذا الانفصال هو الضامن الأساسي لتعاليه وواحديّته[2]. ولذلك فإنّ جميع نشاطات الشياطين تتم بعلم من الله، وتطابق إرادته، بل إنّ الشياطين لم تخلق إلاّ لتمضي بالإرادة الإلهيّة من الكمون أي من صيغة الوجود بالقوّة إلى صيغة الوجود بالفعل[3].

2 . تناسب تطور متصور الشيطان مع تطور مبدأ التوحيد:

تنطلق دراستنا لوضعيّة الشيطان في الديانات التوحيديّة من مسلمة تتبنى مبدأ تأثير النظام الديني في العناصر المكونة له تأثيرا يحدّد صيغة وجود تلك المكونات ووظائفها ويضبط حدودها التي لا تخترقها. والتوحيد فكرة ناظمة تتحكم في ترتيب العناصر التي تشكل بنية الدين العقديّة وأسسه الكبرى والعامّة، فهو يضع الله في قمة هرم الاعتقاد ويخضع كلّ ما هو دونه إلى سلطته، في ظل احتفاء شديد بمبدأي التعالي والمفارقة.

ولمّا كان النظام الديني التوحيديّ تجربة عاشت أطوارا من النضج والاكتمال ومرت بمراحل طويلة من التطوّر الداخليّ، بان لنا أنّ وضعيّة الشيطان التي أدركت صيغتها النهائيّة في الإسلام قد تأثرت بدورها بالمراحل التي شهدها التوحيد وذلك من باب تأثير العامّ في الخاص، إذ لا تتضح علاقة الشيطان المخلوق بالرب الواحد المتعالي الخالق إلاّ في إطار نظام دينيّ يفصل فصلا نهائيا بين الربّ والعالم من ناحية أنطولوجيّة، وينزّله في حيز خارج مجال الإدراك

---

[1]- Robert Caspar, « la signification permanente du monothéisme de l'Islam », dans Le *Monothéisme*,concilium, 197, pp86-90.

[2]- « Ce Dieu unique est transcendant, au sens précis du terme : il est le tout autres et rien ne lui est semblable. Une rupture radicale est mise par la notion de création entre le créateur et les créatures, à la différence des religions basées sur l'émanatisme ou l'expérience mystique ». Robert Caspar, « la signification permanente du monothéisme de l'Islam », dans, *Le Monothéisme*, concilum 197, p88.

[3]- Shmuel Trigano, « le mal le salut, l'éthique », dans, *Encyclopédie des religions*, tome II, p1750.

البشري، ويعترف له مع ذلك بكامل السلطة على مخلوقاته. إنّنا نتبنى عضويّة العلاقة بين التوحيد وصورة الشيطان فكلما اتضحت صورة الرب الواحد وترسخت في الضمير الديني تحدّدت منزلة الشيطان وخصائصه ووظائفه وأدرك صيغته النهائيّة التي أجلاها النصّ القرآنيّ.

إنّ التوحيد فكرة دينيّة مهيكلة للنظام الديني الإسلامي. فهو الذي يتحكم في وضعيّة جميع العناصر التي يحتاجها في تشكيل عناصر الاعتقاد، وهو الذي يضع لها الحدود التي لا تتعداها. ولما كان التوحيد فكرة تاريخية مرت بمراحل فإنّ نشأة متصور الشيطان الذي ولد في كنف التوحيد قد تناسبت تناسبا طرديا مع إعلاء صورة رب واحد خالق مفارق ومتعال، لذلك أوشكت العلاقة بينهما أن تدرك حدود التشارط، وكلّما أمعن الرب في التعالي والمفارقة إلاّ وتوفرت لمتصور الشيطان أنسب أسباب النشأة.

غير أنّ فكرة التوحيد في تاريخ الأديان لم تكن معطى جاهزا ولم تولد ناضجة مكتملة، إنّما عاشت صيرورة ومخاضا طويلين تجليهما على وجه الخصوص الدراسات المتعلقة بالعهد القديم وأدبيات ما بين العهدين[1]. ولمّا كانت اليهوديّة المهد الذي نشأت فيه فكرة التوحيد في الفضاء السامي واكتملت وكانت صاحبة النص الشاهد على صيرورة هذه الفكرة الدينيّة ونضجها فإنّ صورة الشيطان فيها قد عاشت بدورها مراحل من التطور، فانتقل متصور الشيطان من وضعيّة الحضور العرضي الملتبس بخصائص الثقافة الفلكلوريّة والمتلون بأصباغ من الثقافة الدينيّة الوثنيّة المجاورة إلى وضعيّة الحضور المقنّن والواضح، إذ لم يتجلّ الشيطان بوصفه عونا بيد الربّ الواحد كليّ الإرادة إلاّ في طور متأخر نسبيّا من تاريخها[2].

ولقد عبرت أشكال حضور الشيطان في العهد القديم وتسمياته ووظائفه وعلاقته بالشعب المختار وبيهوه عن تأثر كبير بروافد دينيّة عديدة لعلّ أهمّها الديانات الإيرانيّة وخاصّة الزرادشتيّة منها بوصفها النموذج الأوّل المكتمل للتوحيد في تاريخ الأديان[3]. ونظرا إلى أهميّة التأثيرات الزرادشتيّة نبادر بالنظر في متصور الشيطان في هذه التجربة الدينيّة، فهي التي حدّدت منزلته وعقدت له صلات فريدة بالكون والرب المتعالي والبشر لم يكن لها من نظير في

1- Ernest Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, pp156-158.

2- André Caquot, « Anges et démons en Israël », dans *Génie, Anges et Démons*, sources orientales VIII, pp115-119.

3- J.Duchesne-guillemin, *ormazd et Ahriman, l'aventure dualiste dans l'antiquité*, pp71-84

السابق. فضلا عن كون هذا الدين قد أثر مباشرة في التوحيد السامي من خلال الاحتكاك التاريخي مع اليهود في مرحلة الاحتلال الفارسي، وقد أسهم هذا التلاقح في مستوى الأفكار الدينيّة في تطوير متصورات اليهود العقديّة، وأسهم خاصة في تنظيم العالم العلوي المأهول بالملائكة والشياطين وهيكلة علاقتها بالربّ يهوه[1].

ورغم أهميّة تأثير هذه الروافد الفارسيّة في صياغة متصورات اليهود الدينيّة يجدر التنبيه إلى أنّ مبدأ التوحيد كان معروفا في الأوساط البدويّة الساميّة دون الأوساط الحضريّة. فقد أشار إرنيست رينان في مؤلفه "تاريخ شعب إسرائيل" إلى أنّ الجنس السامي البدوي هو أوّل من بلور مبدأ التوحيد، فقد كانت المجتمعات اليهوديّة البدويّة المرتحلة أبعد من غيرها عن العقليّة السحريّة والشعوذة ، وكانت أشدّ نفورا من غيرها من تقريب القرابين البشرية التي كانت سائدة في الأوساط الحضريّة وكانت لا تعتقد في وجود عالم مواز يقع في فضاء سفليّ مأهول بالأرواح والقوى الخارقة. ولكنها في مقابل ذلك كونت متصورا دينيا بديلا يؤمن بوجود إله مطلق. ويعللّ رينان هذه الأطروحة بأنّ الحياة البدويّة القائمة على التنقل الدائم لا تتلاءم مع تعدّد الآلهة وتجسيمها لأنّ ذلك يتطلّب ضربا من الاستقرار، وهو ما لم يكن متاحا بالنسبة إلى هذا النموذج الاجتماعيّ[2]. كما علّل نزوع هذا المجتمع البدوي إلى التوحيد بعدم قدرته على إنتاج الأساطير. وأعاد هذا العجز إلى طبيعة اللغة الساميّة التي لا تعوّل على المجاز على عكس اللغة الآريّة التي تتميز بوفرة استعمالاتها الاستعاريّة المجازيّة، والتي تنيط النشاطات الطبيعيّة والكسموغونيّة إلى قوّة غيبيّة في جلّ استعمالاتها اللغويّة رابطة إيّاها ضمنيّا بربّ من الأرباب. بل إنّ اللغة الآريّة كثيرا ما كانت تجسد مظاهر الطبيعة في هذه القوى الدينيّة. ممّا هيأ للأساطير ظروف النشأة والتوالد[3].

ننطلق بالنظر في تطوّر متصوّر الشيطان من خلال تجربة زرادشت الدينيّة التي تعد

1- « la possibilité historique d'emprunts juifs à l'Iran-question préalable- a existé nettement à partir de l'exil, Babylone fut un centre de la religion juive. Et d'autre part l'empire perse, depuis Cyrus, eut toujours avec Israël les relations les meilleurs. ISraël lui devait en grande partie, sa restauration. Cette possibilité s'accrut encore à l'époque hellénistique qu'on peut dater de la mort d'Alexandre ». J.Duchesne-guillemin, *ormazd et ahriman, l'aventure dualiste dans l'antiquité*, p71

2- Ernest Renan , *Histoire du peuple d'Israël*, volume1, chapitre5, p46.

3- Ibid, volume1, chapitre5, pp46- 47.

تاريخيّا أولى التجارب التي أجلت فكرة التوحيد وفرضتها على عالم الاعتقاد الإيراني وإن إلى حين[1]. فالكثير من بحوث تاريخ الأديان يشير إلى أن الزرادشتية هي الدين الذي تشكل فيه مبدأ التوحيد وظهر إثر جملة من الإصلاحات والتعديلات على مجمع الآلهة الهندي . الإيراني[2] . فالربّ أهورا مزدا هو ربّ واحد خالق لا يواجه ربا ضديدا ولا يصارع من أجل فرض إرادته، ومع ذلك فإنّ الزرادشتيّة تشتمل على نوع من الثنوية التي تتنزل في مستوى المخلوقات بين الروح الخيّر والروح الشرير اللذين اختارا بملء إرادتهما هذين التوجهين، مما يخلي مسؤوليّة الربّ أهورا مزدا من فعل الشرّ في الكون وإيجاده[3].

3. متصور الشيطان في الزرادشتيّة:

1.3 خصائص النظام العقدي:

لقد انطلقت دعوة زرادشت الدينيّة إثر وحي مباشر أوحاه له الربّ أهورامزدا[4]. وقد قبل النبيّ هذه الدعوة المقدّسة ترسيخا لمبدأ الاختيار الذي ميّز هذا الدين[5]. لقد اختار زرادشت الخير إذ استجاب لدعوة الربّ[6]، وهو ربّ واحد جدير وحده بالعبادة دون سائر المخلوقات[7]، فضلا عن كونه مطلق الإرادة، ومطلق العلم. فهو يعلم ما كان، وهو الذي يقرر ما يكون[8] باعتباره الخالق الوحيد للكون[9]. ويعتبر إعلاء أهورا مزدا بوصفه ربّا وحيدا متعاليا

J.Duchesne-guillemin, *Ormazd et Ahriman, l'aventure dualiste dans l'antiquité*, pp15-25-[1]

Paul de Breuil, *Le zoroastrisme*, pp33-35.-[2]

Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* , Volume 1 , p324-[3]

Ibid, Volume 1, p323 -[4]

-[5] وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص 144.

23Yasna 30/9-10 *Le zend Avesta*, premier volume, p2 -[6]

-« Entre toutes ces Fravashis et avant toutes nous sacrifions à celle d'Ahura Mazda , -[7] le plus grand , le plus beaux des êtres , le plus ferme ; le plus intelligent , le plus parfait de forme, suprême en sainteté »Yasna- Ha 26/2. *Le zend Avesta*, premier volume, pp193-194

- « les œuvres que l'on fait un grand jour et celle O ! Mazda que l'on fait en -[8] secret et les grandes fautes que l'on commet pour échapper au châtiment d'une petite , les unes et les autres , toutes ensemble tu les surveilles tu les vois toutes de tes yeux » Yasna 31/13. *Le zend Avesta*, premier volume, p231.

« c'est par ta pensée qu'a l'origine O !Mazda tu as formé nous et le monde et la -[9]

وخالقا أبرز تحوير أدخله الكاهن زرادشت على دين الأخمينيين، فانقطعت صلة الزرادشتية بالتجارب التعدّدية والوثنيّة المحيطة به ونحا بالدين الجديد منحى توحيديّا[1] بالرغم من كونه قد أدرج أرباب المجمع الديني الهندي الأوربي في نظامه الديني، ولكنه أدرجها بوصفها مخلوقات لا تساوي منزلتُها منزلة الربّ الواحد أهورا مزدا. فهي لا تعدو أن تكون إلاّ مجرّد أعوان مسخرة لخدمته[2].

وتحيط بهذا الربّ مجموعة من الكائنات المقدّسة تسمّى الأميشا سبنتا - Amesha Spenta . وتمثل جملة من المخلوقات التي تجسّد مجموعة من القيم الدينيّة والأخلاقيّة على نحو ما بيّنا في الباب السابق.

إنهم مجموعة من الأعوان الروحيين المجردين الذين يسهمون بشكل مباشر في تحقيق الإرادة الإلهيّة. ويدلّ وجود هذه الوسائط التي تتعهّد العلاقة بين الربّ الذي يقيم في السماء والعالم الأرضيّ الماديّ على انفصال الربّ عن عالم المخلوقات وتعاليه، لذلك احتاج إلى مجموعة من الوسائط التي تعزّز حضوره في العالم البشريّ وتضمن الاتصال بينهما، مبقية في الوقت نفسه على المسافة التي تضمن للربّ أهورا مزدا حظا من التجرّد والتنزه.

لقد خلق الربّ أهورا مزدا في أوّل الزمان نفسين توأمين هما سبينتا مينيو spenta Mainyu النفس الخيّرة وأنغرا مينيو Angra Mainyuالنفس الشريرة[3] وقد اختار كلّ منهما مساره. فانتقى الأوّل الخير وانتقى الثاني الشرّ والموت. ولقد كان هذا الاختيار اختيارا حرّا وأصيلا وجوهريّا، لذلك لا يمكن التراجع عنه ولا تداركه مطلقا[4]. ولقد جعل هذا الاختيار المبدئيّ للروحين التوأمين علاقتهما علاقة تناقض حادّ[5]. ويتجلّى ذلك في أحد مقاطع القاتا من

---

religion et les intelligences que tu as mis la vie dans le corps, que tu as crée les œuvres et la doctrine et que tu inspires leur désire à ceux qui y aspirent » Yasna 31/11. *Le zend Avesta*, premier volume, p230).

1- George Dumézil, *Naissance d'Archange: essai sur la formation de la théologie Zoroastrienne*, p60.

2- Ibid, p 61.

3- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p72.

4- Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* , Volume 1, p323.

5- Ibid,Tom 1, pp323-324.

نص الزند أفستا[1] إذ جاء فيه" أَنَا سَأَتَحَدَّثُ عَنْ الروحَينِ: إِذْ قالَ المُقدّسُ مِنهُمَا للمُهْلِكِ فِي بِدايَةِ الوُجودِ: لا تَتَفِقُ أفكارُنا ولا مَذاهِبُنَا ولا قُوى عَقْلِنَا ولا رَغَباتُنَا ولا كَلِماتُنَا ولا أَقْوالُنَا ولا أَفْعَالُنَا ولا دِيانَاتُناَ ولا نُفوسُنَا"[2]. وتم التأكيد على هذا التعارض المبدئي والأصيل في قوله "مُنْذُ البَدْءِ أَعْلَنَ الروحَانِ التَوْأمَانِ عَنْ طَبيعَتِهِمَا الخَيِّرَةِ والشِريرَةِ بِالفِكْرِ والكَلِمَةِ والفِعْلِ"[3]، ثمّ أضاف :" الْتَقَى الروحَانِ مُنْذُ أَوّلِ الخَلْقِ وجَلَبَا الحَياةَ والمَوْتَ، وهَكَذَا سَيكونُ الأَمْرُ إلى نِهايَةِ العَالَمِ، سَيَكونُ الأَشْرارُ أتْباعَ الروحِ الخَبيثِ وسَيكونُ الفِكْرُ الكامِلُ تَبَعًا للروحِ الخيِّرِ، مِنْ بَيْنِ هَذيْنِ الروحَينِ اخْتارَ الروحُ الخَبيثُ الشرَّ، أمّا الخَيرُ فَقَدْ فَضَلَهُ الفِكْرُ الكامِلُ الذي يَتَخِذُ مِنْ نُجومِ السَماءِ ثَوبًا، وفَضَلَهُ الذينَ يُريدونَ إرْضاءَ أهورَا مِنْ خِلالِ تَمجِيدِ مَزدَا في جَميعِ أَعْمَالِهِمْ "[4]. على أنّ هذا التناقض لا يعود إلى طبيعتهما بل إلى اختيارهما البدئيّ.

ورغم هذا الصراع البدئيّ بين هذين الروحين المتناقضين فإنّ عقيدة زرادشت لا تعتبر ثنويّة بالمعنى الدقيق للعبارة. ذلك أنّ الربّ الواحد الخالق لا يواجه إلها ضديدا إنّما يقع الصراع فيما دون مستوى الإله[5]. إنّ الصراع قائم إلى نهاية الزمان بين مخلوقيه: الروح الخيّر والروح الشرير مما يجعل هذا الربّ الخالق يعلو على الصراع ويتجاوزه في الوقت نفسه. إنّ صراع الخير والشرّ ممثلا في روحين توأمين يقع خارج المجال الأنطولوجي للربّ، لأنّ الربّ كان قد تعالى، وهو يتنزّل في مقابل ذلك بين المخلوقات إذ لا ربّ في الكون إلاّ أهورا مزدا[6].

إنّ وجود الشرّ في الكون لا يعتبر حدثا طارئا ولا فسادا عرضيّا، إنّما هو وجود أصيل

---

[1]- المقاطع الموجودة في المتن من تعريبنا.

[2]- Yasna 45, 2. *Le zend Avesta*, premier volume, p296.

[3]- 0-221.2Yasna 30,3. *Le zend Avesta*, premier volume, pp2

[4]- 1.2Yasna 30,4-5. *Le zend Avesta*, premier volume, p2

[5]- Eliade Mercae, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Tom 1, p324.

[6]- يقول الشهرستاني في عقائد الزردشتيّة: "النور والظلمة أصلان متضادان، وكذلك يزدان وأهرمن، وهما مبدأ موجودات العالم. وحصلت التراكيب من امتزاجهما، وحدثت الصور من التراكيب المختلفة. والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما وهو واحد لا شريك له ولا ضدّ ولا ندّ ولا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة كما قالت الزروانيّة. لكن الخير والشرّ والصلاح والفساد والطهارة والخبث إنما حصلت من امتزاج النور والظلمة، ولو لم يمتزجا لما كان وجود العالم، وهما يتقاومان ويتغالبان إلى أن يغلب النور الظلمة والخير الشرّ، ثمّ يتخلّص الخير إلى عالمه والشرّ ينحط إلى عالمه وذلك هو سبب الخلاص. والباري تعالى هو الذي مزجهما وخلطهما لحكمة رآها في التراكيب ..." *الملل والنحل* ، طبعة دار ومكتبة الهلال، مج1، ص264.

ارتبط بمبدأ الاختيار الحرّ لهذين الروحين[1]. فقد اختار أنغرا مينو بحرّية مطلقة طريقته في الكون وانحاز إلى الشرّ. وبذلك فإنّ الرّب الحكيم لا يتحمّل مسؤوليّة ظهور الشر، ولا يعتبر وجود قوى الخراب إنتاجا من إنتاجاته المباشرة[2]. ولكن يجدر التنبيه إلى أن أهورا مزدا يتجلّى في الأفيستا بصفته أبا للروح الخير سبينتا مينو[3] مما يقتضي أنّه والد لروح التوأم الثاني أنغرا مينو الروح المدمّر، لذلك فكلاهما راجع إليه أصالة بحكم علاقة الأبوّة تلك.

لا يتحمّل أهورا مزدا مسؤوليّة ظهور الشرّ في الكون، ولكنّه يعلم على نحو مسبّق ومنذ البدء اختيار كلّ نفس من ذلك التوأم البدئيّ، ومع ذلك فإنّه لم يتدخّل في اختيار أي منهما. وهو ما يعني أنّ هذا الربّ قد أوجد مبدأ الاختيار ثمّ التزم بجميع تبعاته[4]، وسيتعهّد هذان التوأمان البدئيّان باحترام هذا المبدأ ثمّ سيورّث ذلك إلى الإنسان فتكون حياته اختيارا بين أحد سبيلين[5].

2.3 شخصيّة الشيطان:

يستعين الروح المخرّب على أداء مهامّه بجملة من المخلوقات التي تسمّى الديفا Deavas[6]. وقد أطلقت هذه التسمية في أناشيد القاتا على أرباب الدين التقليدي الإيراني، واختارت بدورها الغش[7]، فانفصلت بحكم ذلك عن مملكة أهورامزدا انفصالا كلّيا[8]. ولذلك فإنّ دعوة زرادشت قد أكّدت على ضرورة الإعراض عن عبادة هذه المخلوقات وتقديم القرابين

1- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p70.

2- Paul de Breuil, *Le zoroastrisme*, p31.

3- يقول زرادشت مبتهلا إلى الربّ:

« J'ai reconnu en toi, tout d'abord, o Mazda, la matrice de Vohu Mano, oui dés que mes yeux t'on saisi, j'ai reconnu que tu es le père de Vohu Mano, que tu es clairement tout le monde du bien, souverain sur tout les actes commis dans ce monde » Yasna 31 /8, *Le zend Avesta*, premier volume, p229 .

4- Mircea Eliade, *histoire des croyances et des idées religieuses*, Volume 1, p324

5- 02 Yasna 30/2, *Le zend Avesta*, premier volume, p2

6- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, pp79-80.

7- 2.2 Yasna 30/6, *Le zend Avesta*, premier volume, p2

8- Yasna 32/1-3, *Le zend Avesta*, premier volume,. pp235-237

لها بوصفها في الوقت نفسه ممثلة لأرباب الديانة السابقة التي يريد الدين الجديد أن يشطب جميع آثارها، وبوصفها أعوان الملاك الشرير الذي أطلق عليه في الأفيستا اسم أنغرا مانيو، ولكنه عرف على نطاق واسع بتسمية أهريمان. ورغم نشاطات هذه المخلوقات الشريرة في الكون فإنّ النبيّ لا يشكّ أبدا في أن الديفا سيبادون وأن قوى الخير ستنتصر وبشكل جذري على قوى الشرّ[1].

كان الديفا أعوان الروح الخبيث وشياطين الزرادشتيّة في المجمع الهندي الإيراني عبارة عن مجوعة من آلهة الصفّ الأوّل. فقد انتصرت هذه الطائفة من الأرباب على آلهة الأزوراس وهي آلهة قديمة اعتبرت في العقائد الهنديّة الفيديّة ضربا من الشياطين. غير أن زرادشت قد قلب هويّة هذه الآلهة وشيطن الديفا الذين كانوا بالنسبة إلى الديانة الهنديّة الفيديّة أربابا من الصنف الأوّل يضطلعون بمهام قتالية حربية. فتحوّلت كلّ من أندرا ووسوفا وفايو إلى شياطين في عقيدة زرادشت وقد كانوا من قبل أربابا[2]. ولا يستثني زرادشت من شيطنة الآلهة القديمة إلاّ الرب فارونا الذي يبدو أنّه قد استثمر خصائصه في بناء صورة أهورا مزدا وذلك نظرا إلى اتساع مساحة التقاطع والتشابه بين هذين الإلهين[3].

لقد استخدم زرادشت في إنتاج متصوراته الدينيّة الجديدة عناصر من التجارب المحيطة به والمعاصرة له بعد أن حوّر محتواها وهويّتها ووظائفها وأدرجها في الدين الجديد بما يخدم نظامه. فقد جعل زرادشت الشيطان الذي كان يتمثل في تجارب أخرى بوصفه ربا شريرا أو روحا خبيثا إلى مخلوق من صنيعة ربّ واحد متعال، لا ينفصل عنه وينشط في ظلّ إرادته المطلقة ويؤدي من الأدوار ما قدّر وسطّر. إذ يستغرق علم الربّ كلّ شيء بدليل معرفته منذ البدء أن أنغرا مانيو سيختار الشرّ. وهو تحوّل هيكلي في تاريخ متصوّر الشيطان اقترن بإعادة هيكلة النظام الديني وبناء صورة رب متعال ينفذ إرادته المطلقة من خلال أدوات وأعوان منهم من يعملون لصالح البشر أي في اتجاه الإرادة الإلهيّة ومنهم من يعملون ضدّها. ولذلك اندرج الشيطان في النظام الديني للزرادشتيّة، وقننت وضعيّته داخلها، وتحدّدت علاقته بسائر

1- 3 Yasna 31,20. *Le zend Avesta*, premier volume, p23

2- ر. س زيهنير، *المجوسية الزرادشتيّة الفجر الغروب* ترجمة سهيل زكار التكوين للنشر والطباعة والتوزيع دمشق د – ت، ص 72.

3- J.Duchesne – Guillemin , *Ormazd et Ahriman, L'aventure dualiste dans l'antiquité* , pp16-18

عناصر الكون فتحوّل إلى جزء أساسي في عالم الاعتقاد. إنّه مخلوق اختار منذ البدء الشرّ اختيارا حرّا، في حين اختار توأمه الخير. وقد ترتب عن هذا الاختيار اقتران هذا المخلوق بالفساد والموت، مما جعله مناوئا للروح الخير سبنتا مانيو. وتستمرّ هذه الحرب بين الروحين على مدى التاريخ، غير أنّها تتوّج في نهاية المطاف بانتصار قوى الخير على الشرّ. على أنّ جميع وقائع هذه الحرب الطاحنة تدور تحت إشراف الربّ أهورا مزدا نفسه.

وفضلا عن هذه الشياطين التي أطلقت عليها نصوص القاتا تسمية الديفا يشير جورج دوميزيل في مصنّفه: Naissance d'Archange : essai sur la formation de la théologie Zoroastrienne, إلى وجود نظام شيطاني يوازي نظام الأرواح الخيّرة الأميشا سبينتا في الزرادشتيّة الكلاسيكيّة. ففي مقابل كلّ روح من الأرواح الخيرة الستّة نجد روحا شريرا يمارس نشاطا يناقض كلّيا نشاط الأرواح الخيّرة، وتعتبر هذه الطائفة قادة لسائر المخلوقات الشيطانيّة، وهي آكا ماناه Aka Manah الفكر الخبيث، وإندرا Indra وسورفا Saurva ونايتونهايتيا Naonhaithya والزوج تورفي –زيريكاتTaurvi-Zairica. إنّه نظام يتعارض بشكل كلي ومطلق مع الأرواح الخيرة الخالدة التي تحف بأهورا مزدا والتي فصلنا القول في وظائفها في أقسام سابقة من البحث. ممّا يعني أنّ العالم الشيطاني بدوره عالم مهيكل يخضع لنوع من التراتب ويلتزم بقانون الاختصاص الوظيفي[1].

لقد تحوّل الشيطان من عنصر مستقل بنفسه يتجسد في وثن أو يتمثل بوصفه روحا شريرا لا يخضع نشاطه لرقابة ولا يمكن السيطرة عليه إلاّ بالقرابين أو بالتمائم والتعاويذ إلى مخلوق يقع تحت هيمنة ربّ واحد أعلى. إذ لم يكن من الممكن أن يستقل الشيطان بنشاطاته عن الربّ أهورامزدا، و لذلك تلاشت صورة الربّ الضديد مثلما تلاشت صورة الشيطان الوثن وصورة الروح الشرير الذي لا تنم نشاطاته المؤذية عن أي معنى دينيّ أو أخلاقيّ واضح. وتشكلت في مقابل ذلك صورة جديدة، هي صورة المخلوق الذي يندرج نشاطه ضمن نظام محدّد سلفا لا يستأثر ضمنه بأي قدر من الاستقلال باستثناء اختياره الأوّل للشرّ الذي سيتحوّل إلى ضرب من الالتزام الدائم. وهو التزام يحمل معنى دينيّا أخلاقيّا. فالشيطان الذي ينشط ضدّ إرادة الخير التي يمثلها الروح الخير سبنتا مينو وأتباعه سيلاقون بعد البعث مصيرا قاسيا جراء اختراقهم المحظورات الدينيّة التي ألزم بها أهورا مازدا المؤمنين وإفسادهم

1- George Dumézil, *Naissance d'Archange : essai sur la formation de la théologie Zoroastrienne*, p 92.

خلقه الكامل[1].

3.3 دور متصوّر الشيطان في إحكام النظام العقدي:

يحمل اتباع اختيار الروح الشرير وأتباعه حسب زرادشت إذن معنى دينيا أخلاقيًا واضحا. فأتباع أهريمان الذي يمثل الفساد والبلاء والشرّ والمرض لا يستطيعون بعد البعث اجتياز جسر سينفات cinvat[2]. ويسقطون في درك عميق يناسب عمقه عدد الخطايا التي ارتكبوها، وتكون جهنّم مآل الذين اتبعوا طريق أهريمان وأعرضوا عن طريق الخير[3]. ومن ثمّ يعتبر الشيطان في العقيدة الزرادشتيّة حلقة هامّة ووظيفيّة يضطلع بمهامّ أساسيّة في هيكلتها، إذ ليس الشيطان عنصرا مضافا إلى عالم الاعتقاد، ولا هو مجرّد توشيح ولا شكل من أشكال تصريف المخيلة الدينيّة، إنّما هو حاجّة ماسة ولبنة ضروريّة تُحكم العلاقة بين الربّ والكون الذي يعج رغم براعة صانعه بالموت والهشاشة والفساد والنقصان. وهو أيضا حلقة أساسيّة تجعل معاقبة الآثمين أمرا معقولا ومقبولا، بما أنّ الانحياز إلى صفّ الشيطان يعني الانخراط في سبيل غير التي يريدها أهورامزدا للمؤمنين به. ويسهم من ناحية ثانية في تجسيد النظام الأخلاقي وتمثيله، فالأخلاق المقبولة دينيًا هي التي تسير في الاتجاه الذي اختاره الروح الخير في مستوى الأفعال والأفكار والأقوال، أمّا الشر فيتجلّى بدوره من خلال الاحتذاء بالاختيار الذي انصرف إليه أنغرا مينو أو أهريمان. وهو ما يسهم في تحويل الخير والشر بوصفهما قيما أخلاقيّة محضة إلى سلوك يومي وممارسة.

وإذا كان للزرادشتيّة فضل ابتكار هذه الوسائط التي تساهم في تكريس إعلاء ربّ واحد وتعاليه فإنّ التجارب الدينيّة اللاحقة قد استثمرت هذا المتصوّر الديني. ولكنّها استبدلت مبدأ الاختيار بمبدأ التسخير. إذ لا يشير أي من الأديان الكتابيّة الساميّة إلى مسؤوليّة المخلوقات الخيّرة والشريرة عن سلوكها أو عن هويّتها الأخلاقيّة. فالملائكة والشياطين وكلّ المخلوقات ذات الأدوار الوسائطيّة الأخرى تتجلّى إلى حدّ كبير بوصفها أدوات مسخرة في خدمة الإرادة. فكيف تعاملت اليهوديّة مع هذا الإرث الدينيّ؟ وإلى أيّ حدّ استفادت من نضج النظام الوسائطي بين

1- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p75.

2- yasna 50 /7-11, *Le zend Avesta*, premier volume, pp 327.328-

3- J.Duchesne - guillemin , *Ormazd et Ahriman, L'aventure dualiste dans l'antiquité* , pp49-54

الله والعالم الذي أرست قواعده الزرادشتيّة؟ وهل أثّر انحسار المدّ التوحيدي في الفضاء الإيراني مقابل انتشار العقائد الثنويّة بعد زرادشت في تشكيل صورة شيطان اليهود؟

4 . متصوّر الشيطان في اليهوديّة:

لا يبذل العهد القديم في أسفاره الرسميّة عن الشيطان معلومات كثيرة[1]. ويعلّل شحّه بعدّة أسباب لعلّ أبرزها خشية مؤلفيه من أن يفجّر البحث في طبيعة هذا المخلوق ووظائفه وأسباب وجوده إعادة النظر في مبدإ التوحيد، لا سيما وأنّه أساس العقيدة الرسميّة، ترسّخ خاصّة في يهوديّة ما بعد السبي البابلي. كما أن التساؤل عن وضع الشيطان في الكون من شأنه أن يحيي إشكالية أصل الشرّ ومسؤوليّة الله عنه، وهو سؤال يتحاشاه الفكر الديني ويحرج كتّاب الأسفار ورجال اللاهوت[2]. إن متصور الشيطان منجز لم يتحقق داخل النصوص الدينية اليهودية الرسمية، وقصارى ما يحتويه العهد القديم هو مجرد تصورات عامة وغامضة حول مخلوق يتسبب في جملة من الشرور ذات طابع أخلاقي ومادي[3]. هذه التصورات لا تتطابق من حيث خصائصها ومن حيث وظائفها مع مضمون فكرة الشيطان مثلما انتهت إليه في النص القرآني، والتصورات التوراتية تبدو أقل وضوحا وأشد اقتضابا مما جاء في العهد الجديد أو في كتابات ما بين العهدين. ولا نكاد نعثر على فكرة ناظمة تدل على إنتاج متصور الشيطان بوصفه مخلوقا مرتهنا بإرادة إلهية عليا. إن متصور الشيطان فكرة أخذت تتشكل في طور متأخر من اليهودية، وترجع تاريخيا إلى مرحلة ما بعد السبي البابلي[4]، بدأت معالمها تتبلور بدءا من سفر أيوب، ولكنها لم تدرك تمام النضج إلاّ في كتابات ما بين العهدين[5]. وسيكون هدفنا في هذا العنصر تتبع تشكلات متصورات الشيطان البدائية انطلاقا من العهد القديم ومواكبة الصيرورة التي قطعها هذا المتصور الديني من قبل أن تكتمل ولادته.

André Caquot, « Anges et démons en Israël », *dans*, *Génie, Anges et Démons*, VIII, pp115-116. sources orientales –1

G.Rotureau , *article* « Démons », dans *Catholicisme*, édition letouzey etAné Paris ,Volume 3,pp 595-603. –2

André Lefèvre, « Ange ou Bête ? », dans *Satan*, études carmélitaines, p15–3

Patrick Dondelinger, « Le divin, Mal et désordre dans le monde divin », dans *Encyclopédie des religions*, tome II, p1464. –4

Bernard Teyssédre, *Naissance du diable, De Babylone aux grottes de la mer morte*,Albin Michel,Paris , 1985, pp245-256. –5

4 .1 الروح الخبيث نواة جنينية لمتصور الشيطان:

لا يولي العهد القديم الشيطان منزلة هامّة مقارنة بأدبيات ما بين العهدين أو بالعهد الجديد، ولا مقارنة بالديانات المحيطة به مثل الزرادشتيّة. بل نلمس إضافة إلى ذلك محاولة لتعتيم المتصورات المتعلقة بالشيطان وتحريم الأنشطة التي تتمحور حوله أو التي تتصل به. فقد منعت النشاطات السحريّة المرتبطة بترويضه والسيطرة عليه رغم أنّها ممارسات معروفة في ديانات الشرق القديم لا سيما في الديانة البابليّة[1] . نستشف ذلك على سبيل المثال في سفر صموئيل الأوّل، فقد طلب الملك شاول من العرافة أن تتكهن له بمصير حرب بني إسرائيل ضدّ الفلسطينيين ولكنها رفضت مشيرة إلى تحريم ذلك ومنعه[2]. وتكرّرت مثل هذه الإشارة في سفر العدد[3]. والعرافة نشاط يقتضي تحالفا بين البشر وقوى غيبية شيطانيّة، ويعني تحريمها في وجه من وجوهها تحريم الاعتقاد في قوى الشيطان.

1.1.4 شخصيّة عزازيل:

رغم هامشيّة صورة الشيطان في العهد القديم فإنّ بعض الإشارات فيه توحي بأنّ الأرض في تصوّر كتّاب أسفار العهد القديم كانت مأهولة بالأرواح الشريرة. وتبدو الشياطين مخلوقات غامضة تقيم في الأطلال وفي القفار[4]، وهي إلى ذلك مخلوقات مهيبة الجانب يخشاها الشعب ويسعى إلى اتقاء شرّها من خلال تقريب القرابين لها[5].

رغم أنّ هذه المخلوقات لا تظهر بصفتها شياطين إنّما تبدو أقرب إلى الروح الخبيثة الشريرة التي يمكن أن تشكل تهديدا ماديا على صحّة الأفراد وسلامهم وأمنهم. فإنّ العهد

1- Marcel Leibovici « Génies et démons en Babylonie », dans *Génie, Anges et Démons* , sources orientales VIII, p 95

2- " فَقَالَ لَهَا تَكَهَنِي لِي بِالأَرْواحِ واطلِعِي لِي مَنْ أُسميّهِ لكِ، فقالتْ لَهُ أما علِمْتَ ما فعَلَ شاوُلَ كيْفَ قَطعَ العرافِينَ والسَحَرَة مِنَ البِلادِ" صموئيل الأوّل 28/8-9.

3- "لا نَجَسَ في بَنِي يَعْقوبَ " العدد23/ 23 وأشير في هامش الآية إلى وجود صيغة ثانية وهي: "لا تنْفَعُ أعْمالُ السِحْرِ فِي بَني إسْرائيلَ".

4- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p 14 et p48.

5- " فَعَلَى بَنِي إسْرائيلَ مِنَ الآنَ فصاعِداً أنْ يَجيئُوا بِذَبائِحِهِمْ التِي كانُوا يَذْبَحونَهَا فِي الصَحْراءِ يَجيئُونَ بِها إلى الرَبِّ إلَى الكاهِنِ عِنْدَ بابِ خَيمَةِ الاجْتِماعِ ويَذبَحونَهَا ذَبائِحَ سَلامَةِ الربِّ" اللاويين 6/17.

القديم يشير في سفر اللاويين إلى الشيطان عزازيل Azazel[1]، وهو شيطان يقيم في الأماكن المقفرة. وتنزلت هذه الإشارة في إطار وصف أحد طقوس الكفارة. إذ تقرب القرابين إلى الربّ يهوه ويقربّ مثلها لعزازيل شيطان القفر، فقد أوصى الربّ هارون أن " يَأْخُذَ مِنْ عِنْدِ جَماعَةِ بَنِي إِسْرائيلَ تَيْسَيْنِ مِنَ المَعْزِ لِذَبيحَةِ الخَطيئَةِ وكَبْشًا للمِحْرَقَةِ، فَيُقرِّبُ هارونُ عِجْلَ ذَبيحَةِ الخَطيئَةِ الذي لَهُ ويُكَفِّرُ عَنْ نَفْسِهِ وعَنْ أهْلِ بَيْتِهِ ثمّ يَأْخُذُ التَيْسَيْنِ، ويُوقِفُهُمَا أمامَ الربِّ عِنْدَ بَابِ خَيْمَةِ الاجْتِماعِ، ويُلْقِي عَلَيْهِمَا قُرعَتَيْنِ: إحْداهما للربّ وأُخرَى لِعَزازيلَ. فَالتيسُ الذِي وَقَعَتْ عَلَيْه القُرْعَةُ يُقرّبِهُ للربِّ ذَبيحَةَ خَطيئةٍ أمّا الآخَرُ الذي وَقَعَتْ عَلَيهِ القُرعَةُ لعَزازيلَ فَيوقِفُهُ حَيًّا أمَامَ الربِّ ليُكفّرَ عَنْهُ ويُرسِلَهُ إلى عَزازيلَ فِي البَرِيّةِ"[2]. يعتبر عزازيل في عدد من الدراسات المهتمة بتشكل متصور الشيطان في اليهودية روحا شريرة تعيش في الصحراء. وهي ذات تأثيرات سلبية على مجريات الحياة الدنيوية، لذلك لا بد من استرضائها بواسطة أنشطة قربانية[3]. إنّ استئثار شيطان القفار عزازيل بقربان مفروض على كلّ طالبي الكفارة يطرح العديد من التساؤلات حول وضعية هذا الكائن ووظائفه وتأثيره على الحياة البشريّة، ولكنّ العهد القديم لا يقدم معطيات كثيرة حول هذا المخلوق تكفي للإجابة عن هذه الأسئلة. ويرجح بعض الدارسين أن يكون هذا الطقس نسجا على نموذج الديانة البابلية التي عرفت باسترضاء الأرواح الشريرة من خلال القربان الحيواني[4]. ويرى البعض الآخر أنّ جذور هذا الطقس تعود إلى ممارسات سكان هضبة الأناضول وشمال سوريا القدامى، ولكنها ترجع أيضا إلى عادات الحثيين الدينيّة في بلاد الرافدين[5].

ومع ذلك فإنّ تقريب القرابين إلى مخلوق ذي خصائص شيطانيّة يبدو مندرجا في إطار

1- اللاويين16/6-11.

2- اللاويين 16/6-11.

3- Francis Daoust , « Satan, Bélial ,Azazel et les autres: brève démonologie vétérotestamentaire et intertestamentaire», dans *le Mal représentation et interpretation,* revue Scriptura, Volume 4, Numéro 2 ,2002, pp21-22.

4- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement,* p54.

5- Francis Daoust , « Satan, Bélial ,Azazel et les autres: brève démonologie vétérotestamentaire et intertestamentaire », dans *le Mal représentation et interprétation*, revue Scriptura, pp21-22

نشاط تطهيري، إذ يعتبر الطقس الذي وصفه سفر اللاويين شكلا من أشكال إلغاء الخطيئة والفساد. ولذلك يرى بعضهم أنّ تسمية "عزازيل" تعني في أصل اللغة العبريّة " إلغاء الغضب الإلهيّ"، فهي إذن طقس دينيّ مندرج في إطار استرضاء الربّ يهوه يهدف إلى التطهر من الخطيئة[1].

إنّ الشر ممثلا في شخصية عزازيل لم يتجلّ بعد بصفته مخلوقا مرتبطا بربّ واحد، إنّما يبدو أقرب إلى الروح الشريرة التي تنشط باستقلال تام عن أية سلطة دينية، فأنتجت حولها جملة من الطقوس السحريّة والقربانية التي تهدف إلى استرضائها. وهي طقوس تذكّر بطرق البابليين السحريّة في ترويض قوى الشرّ والسيطرة عليها من خلال القرابين، أو من خلال جملة من التمائم والتعاويذ[2]. وهو ما يدلّ على أنّ شخصيّة الشيطان ما زالت لم تتشكّل بعد.

تدلّ محاولات استرضاء عزازيل من خلال تقريب القرابين له على أنّه لا يتمثل بوصفه مخلوقا يخضع لسلطة تفوقه وتهيمن عليه. بل يبدو قوة غامضة وظلامية تشكل خطرا ماديا على استقرار الحياة البشرية مما دعا إلى استرضائها بواسطة القرابين. ولعل هذه الوضعية تجعل عزازيل نواة أولية تعبّر عن متصور الشر، ولكنها لا تتطابق مع متصور الشيطان الذي أنتجته الديانات التوحيديّة، فهو ليس عونا بيد الرب ولا هو مخلوق من مخلوقاته[3].

وهذا يعني أنّ شخصيّة الشيطان التي تجلت كأوضح ما يكون في سفر أيوب واكتملت في الأسفار غير القانونيّة لم تكن معطى جاهزا في جميع النصوص الدينيّة اليهوديّة المقدّسة بل عاشت صيرورة وتطورا داخليّين. وما صورة عزازيل وغيره من الأرواح الخبيثة إلاّ النواة الجنينيّة التي استثمرت لنسج صورة الشيطان مثلما تجلّت في سفر أيوب. إنّ متصور الشيطان لم يظهر في صورة مكتملة منذ أولى النصوص الدينيّة التي دونت، بل مرّ بتاريخ طويل في العهد القديم امتد تقريبا من القرن العاشر إلى القرن الأوّل ق م. وتؤكد الدراسات أنّ صورة الشيطان كانت صورة هامشيّة ثانوية في النصوص الدينيّة المقدّسة التي كتبت قبل القرن

1- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement,* p54.

2- Marcel Leibovici « Génies et démons en Babylonie »,dans *Génie, Anges et Démons* , sources orientales Volume VIII, p 95.

3- Serge Thomas Bonino, *Les anges et les démons : quatorze leçon de théologie,* pp28-29.

السادس قبل الميلاد ولكن سرعان ما تطورت وضعيته في نظام العقيدة اليهودي بعد السبي البابلي[1].

2.1.4 شخصيّة ليليت:

يشير العهد القديم في سياق آخر إلى متصور ديني ذي طابع شيطانيّ أطلق عليه مفسرو العهد القديم تسمية ليليت Lilith. وهي شيطان أنثى تقيم في الأماكن الخربة، ورد ذكرها في سفر إشعيا، فقال: "تتَلاقَى الوُحوشُ وبَناتُ آوَى ويَتَنادَى مَعزُ الوَحْشِ إلَيهَا، هُناكَ تَسْتَقِرُّ الغولُ وتَجِدُ لِنَفْسِهَا مَقامًا"[2]. إنّ الغول في تعليق شارحي السفر هي ليليت Lilithالتي كان ذكرها في العهد القديم عرضيًا في حين احتفت بها كتابات ما بين العهدين احتفاء كبيرا[3]. ويجدر التنبيه إلى أنّ تسمية ليليت تحيي ذكرى شيطان الليل البابلي الذي يتشكل من ثلاثيّ: ليلو Lilu وأردت – ليلي Ardat-lili وليلوتوم Lilutum[4]. وتمثل هذه الطائفة من الشياطين الليليّة في متصورات البابليين القديمة جملة من الأرواح الشريرة الإناث العذارى اللواتي يقمن في الخلاء ويهاجمن الأزواج ومنازلهم[5]. وإذا كان العهد القديم لا يشير بوضوح إلى الوظائف الموكلة بعهدة هذا الكائن فإنّ التسمية كفيلة بإبراز تأثير المتصورات الدينيّة المحيطة باليهود لا سيما الثقافة الدينيّة البابليّة في صياغة متصوراتهم حول الشرّ وممثليه[6]، وهو تأثير لا يمكن التنكر له، ذلك أنّ طول احتكاك اليهود بالبابليين في مرحلة السبي من شأنه أن يدعم وضعيّة التأثر والتأثير[7].

1- Charles Fontinoy, « Les anges et les démons de l'ancien testament », dans *anges et démons*, pp123- 124

2- إشعيا 14/34.

3- سفر باروخ السرياني 2/ 8-10.

4- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, pp56-57.

5- Marcel Leibovici « Génies et démons en Babylonie »,dans *Génie, Anges et Démons*, sources orientales VIII, p 101

6- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p48

7- Charles Fontinoy, « Les anges et les démons de l'ancien testament » , dans *Anges et Démons* , p 124.

2.4 الشيطان رب الآخرين:

1.2.4 شخصيّة بعل زبوب:

لم تفض إشارات العهد القديم حول قوى الشرّ إلى ظهور شخصيّة الشيطان. إنّما ظلّت الصورة غير مستقرّة وفي حالة تشكّل دائم، ففضلا عن ليليت وعزازيل تظهر جملة من القوى الشريرة التي يخشى جانبها يذكرها العهد القديم بصورة موجزة وعرضيّة من دون أن يحدّد منزلتها في الكون أو وظائفها. نذكر من بين هذه المخلوقات بعل زبوب Baal Zeboub الذي تردّد ذكره في مناسبات عديدة في العهد القديم، خاصّة في سفر الملوك الثاني[1]. وتجلّى هذا المخلوق ذو الخصائص الشيطانيّة بصفته إلها يعبده سكان السامرة، بل يعبده ملك إسرائيل أخزيا ويطلب منه الشفاء من جرحه[2]. ومن المعروف أنّ السامرة عاصمة مملكة الشمال قد احتلّت من قبل الآشوريين في سنة 722 ق.م. ممّا يشير إلى أنّ ملوك إسرائيل قبل دمار مملكتهم قد خانوا العهد مع الربّ يهوه وعبدوا أربابا تعود أصولها إلى عقائد الغزاة من الآشوريين وغيرهم[3].

ومن ناحية معجميّة تعني تسمية بعل زبوب في أصل اللغة العبرية "ربّ الذباب" أو"ربّ الدخان". غير أنّ أصل تسمية هذا الربّ. الشيطان عند الكنعانيين هو بعل زبول Baal Zaboul. وهو إله أشارت إليه نصوص دينيّة أوقاريتيّة قدمته بصفته إلاها يعيش في العالم السفلي ويرتبط بجملة من الأمراض[4]. ويشير بعض الدارسين إلى أنّ كتاب أسفار العهد القديم قد استثمروا هذا التشابه الصوتي، وعمدوا إلى تحريف التسمية الكنعانيّة بهدف الحطّ من شأن هذا الرب، فيتحوّل من ربّ خليق بأن يعبد إلى مخلوق يسود الذباب أو الدخان[5]. ولا شكّ شكّ في أنّ هذه الاستعمالات لا تفسّر إلاّ في ضوء التحولات التي عرفها التوحيد اليهوديّ، ذلك أنّ فترة غزو الكنعانيين إلى فترة السبي قد أسهمت في تعريض مفهوم التوحيد الذي كان قد

---

[1]- سفر الملوك الثاني 2/1، 3، 6، 16.

[2]- سفر الملوك الثاني، 1/ 4، 6، 16.

[3]- André –Marie Gérard, article « Béelzébool », dans *Dictionnaire de la Bible*, Robert Laffont, Paris, 1989 , p 142

[4]- Francis Daoust, « Satan, Bélial ,Azazel et les autres: brève démonologie vétérotestamentaire et intertestamentaire », dans *le Mal représentation et interprétation,* revue Scriptura, pp22-23.

[5]- Ibid, pp23-24.

تكرس في الفترة الموسويّة إلى تأثيرات العقائد الوثنيّة. وشكلت هذه الفترة ما يشبه الردّة عن التوحيد مثلما تشكل مع النبي موسى وباقي ملوك بني إسرائيل، ومثلت خطرا على ألوهة يهوه إذ نافسته فيها آلهة الكنعانيين[1]. وهو ما دفع أنبياء بني إسرائيل إلى ضرورة التذكير بالميثاق المعقود مع الربّ يهوه بهدف مواجهة الوثنيّة والشرك والاتجاهات الدينيّة ذات الطابع التأليفي[2]. ويتجلّى تأثير المعتقدات الوافدة على توحيد اليهود في سفر هوشع الذي يروي في مقاطع مطوّلة منه خصومة الربّ مع شعبه وتنديده بعبادة الآلهة الأجنبيّة، جاء في هذا السفر:"لَحِقَ الدَمارُ بِشَعْبِي لأَنَّهُمْ لا يَعْرِفُونَنِي وبِمَا أَنَّكُمْ رَفَضْتُمْ أنْ تَعْرِفُونِي، فَأنَا أَرْفُضُكُمْ فَلا تَكونُونَ لِي كَهَنةً، وبِمَا أنّكُمْ نَسيتُمْ شَريعَةَ إلَهِكُمْ فَأنَا أَيْضًا أَنْسَى بَنيكُمْ"[3]، ويضيف السفر في سياق آخر إشارات تؤكد انصراف الشعب إلى عبادة آلهة أخرى ذات طابع وثني، فيقول:"شَعْبِي يَسْتَشيرونَ الإلهَ الخَشَبَةَ ويَسْتَخْبِرونَ الإلهَ الوَتدَ"[4].

ومن ثمّ فإنّ إدراج بعل زبوب في خانة الأرواح الشريرة متنزل في صميم مواجهة عقائد الغزاة وتصويب إيمان الشعب الذي انحرف عن عهدهم مع الله[5]. وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أنّ العهد القديم قد عامل أرباب الديانات المجاورة له بوصفها شياطين. وقد تجلّى ذلك على وجه الخصوص في سفر التثنية في سياق معاتبة الربّ يهوه شعبه الذي أغضى عن عبادته وانصرف إلى أرباب غيره، يقول: " فَسَمِنَ بَنو يَعْقوبَ وبَطِرُوا، سَمِنُوا وامْتلَأوا شَحْمًا ولَحْمًا فَأهْمَلوا الإلَهَ الذي صَنَعَهُمْ ونَبذُوا خالِقَهُمْ ومُخَلِّصَهُمْ، أثارُوا غَيْرَتَهُ بِآلِهَةٍ غَريبَةٍ، وكَدروهُ بِمَا عَمِلُوا مِنْ رجاسَاتٍ، ذَبَحُوا للشَياطينِ لا لله لآلِهَةٍ لمْ يَعْرِفُوها مِنْ قبلُ حَديثَةٍ جاءَتْ مِنْ قَريبٍ ولَمْ يَعْلَمْ بِهَا آباؤهمْ"[6]. ومن ثمّ فإنّ تسمية الشيطان تطلق في العهد القديم أيضا على الآلهة

1- Jean Soler, *l'invention du monothéisme*, pp17-32.

2- Claude Geffré, Article « Monothéisme » dans *E.U*, Volume 15, pp706-707

3- هوشع6/4.

4- هوشع13/4.

5- يتجلّى ميثاق الله مع الشعب القاضي بضرورة الإيمان بربّ واحد هو يهوه في آيات كثيرة من سفر الخروج نذكر على سبيل المثال قول الربّ لموسى بعد الخروج من مصر:"لاَ يَكُنْ لَكَ إلَهٌ سِوايَ، لا تَصْنَعْ لَكَ تِمْثالا مَنْحوتًا ولا صُورَةَ شَيْءٍ مِمَا في السَماءِ مِنْ فَوْقٍ، ولا ممّا في الأرْضِ مِنْ تَحْتِ، ولا مِمَا فِي المِياهِ مِنْ تَحْتِ الأرْضِ، لا تَسْجُدْ لهَا ولا تَعْبُدْها لأنّي أنَا الرَبُّ إلهٌ غَيورٌ أعاقِبُ ذُنوبَ الآباءِ فِي الأبْناءِ إلى الجيلِ الثالِثِ والرابِعِ مِمنْ يُبْغِضُونَنِي" 3/20-6. وفي سياق آخر من نفس السفر يقول" لا تَسْجُدُوا لإلهٍ آخَرَ لأنّي أنا الرَبُّ إلَهٌ غيورٌ". 14/34.

6- التثنية15/32-17.

الغريبة التي اقتحمت عالم اليهود الاعتقادي واستمالتهم لعبادتها، وهي أرباب تسربت بفعل الاحتكاك التاريخي مع معتقدات البابليين الوثنيّة[1].

لقد شقّ التوحيد طريقه في اليهوديّة مصارعا العقائد السابقة له أو التي عاصرته، ومصارعا العقائد الأجنبيّة والشعبيّة، وذلك من خلال التصدّى لمجموعة من المخلوقات الأسطوريّة أو المخلوقات المنتمية إلى مجموعة التصوّرات الشعبيّة، ومن خلال استيعابها ومنحها وضعيّة جديدة أيضا. لذلك نجد في العهد القديم طبقتين من طبقات الخطاب الديني: خطاب ديني يحمل ثقافة عالية وينحو نحو تجريد المتصورات الدينيّة، وقد تحقّق ذلك مع كبار أنبياء بني إسرائيل، وخطاب ثان ظلّ موسوما بسمات الديانات البدائيّة[2]. وفي هذا السياق تندرج الإشارة إلى الشيطان بعل زبول، فقد ظهر في إطار الجدل الديني الذي خاضه اليهود مع عقائد الشعوب المحيطة فكانت شيطنة أرباب الآشوريين طريقة للحطّ من شأنها، وخلع ثوب القداسة عنها، وذلك بتحويل منزلتها دون أن يتخلى الخطاب الديني عنها أو يتجاهلها. فقد حضرت فيه بصفتها شيطانا تدعو الرسالة المقدّسة إلى الإعراض عنه.

2.2.4 نماذج أخرى من شيطنة أرباب الآخرين:

1.2.2.4 الأنموذج الزرادشتي:

لقد سارت اليهوديّة على خطى ديانات سابقة عمدت بدورها إلى شيطنة أرباب الديانات المنافسة لها أو المحيطة بها[3]. وقد كان ذلك مثلا شأن الديانة الزرادشتيّة التي سمّت مخلوقاتها الشيطانيّة بالدايفا Daivas. لقد أطلق زرادشت هذه التسمية على الشياطين والحال أنّ الدايفا حسب ما أشار إليه Arthur Christensen في بحثه: Essai sur la démonologie iranienne هي مجموعة من الآلهة التي تعتقد فيها بعض المجموعات الهند-أروبيّة الموجودة شرق إيران والتي تدين بعلويّة الربّ ميتراMithra. وقد أقحم زرادشت عناصر من هذه العقائد الوثنيّة المحيطة به في نظامه العقديّ، غير أنّه ضمّها إلى طائفة المخلوقات المتواطئة ضدّ الربّ

1- Marcel Leibovici, « Génies et démons en Babylonie »,dans *Génie, Anges et Démons*, sources orientales VIII, p 141.

2- Charles Fontinoy, Les anges et les démons de l'ancien testament, dans *anges et démons*,p 123.

3- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p49

أهورا مازدا، فأنماها إلى الشياطين[1]. ويبدو أنّ محاولة هذه الأديان إخراج عقائد الآخرين في صورة شياطين يعدّ ضربا من ضروب نفيها وآلية تسهّل إقصاءها وتجريدها من شرعيّة الوجود[2]. إذ ينبغي لكل دين جديد يواجه دينا قديما أن يعمد إلى استيعابه، وذلك من خلال إكساء عناصره بأثواب جديدة تحجب هويّتها القديمة وتدرجها في نظامها الداخلي بما ينسجم مع قواعدها العامّة الكبرى.

2.2.2.4 الأنموذج الإسلامي:

تجلى استعمال متصور الشيطان بوصفه صورة يعبر بها النص المقدّس عن أنماط تعبديّة وثنيّة لم يعد يقبلها ولا يرتضيها في النصّ القرآنيّ، وتحديدا في سورة مريم. إذ قال إبراهيم لأبيه ينهاه عن عبادة الأوثان:" يا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ ولا يُبْصِرُ ولا يُغْنِي عَنْكَ شَيئًا، يا أبَتِ إنِّي جاءَنِي مِنَ العِلْمِ ما لَمْ يَأتِكَ فَاتْبَعْنِي أهْدِكَ صِراطا سَويّا، يا أبَتِ لا تَعْبُدْ الشَيْطانَ إنَّ الشَيْطانَ كانَ للرَحْمانِ عَصِيًّا[3]". وتجلي بقيّة الآيات فضلا عن سياقها العام أنّ الشيطان استعمال يدخل في باب المجاز، إذ لا يدلّ على حقيقة هذا المخلوق، ولكنه يدلّ على الأوثان التي كانت تعبد من دون الله[4]. ويبدو أن خطاب إبراهيم إلى والده في هذه الآيات القرآنيّة مندرج في إطار الترغيب عن هذه الآلهة من خلال نسبتها إلى الشياطين. فعبادة الشياطين استعمال لغوي يندرج في إطار جهود الأديان الجديدة إلى الحطّ من شأن المعبودات السابقة وإلغائها، من خلال النزول بها من مرتبة الألوهية إلى مرتبة الشياطين التي تجتمع كلّ التجارب الدينيّة حول ضرورة إلغائها ومقاومتها. أطلق القرآن والعهد القديم والأفيستا اسم الشيطان على آلهة الوثنيين بهدف إدراجها في دائرة المرفوض دينيّا. غير أنّ هذه الظاهرة في حدّ ذاتها تدلّ على أنّ كل دين قائم يحاور على نحو مباشر أو غير مباشر عقائد أخرى سابقة له ومختلفة عنه كانت تحظى بضرب من الشرعيّة والاحتفاء.

1- Arthur Christensen, *Essai sur la Démonologie Iranienne* , p6.

2- Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Volume 1, p331.

3- مريم 19/41-44.

4- وردت الإشارة إلى عبادة الشياطين في سياق آخر في النص القرآني إذ قال "أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَيْطانَ إنّهُ لَكُمْ عَدوٌ مُبينٌ" ياسين36 /60.

4 . 3 بوادر تشكل صورة الشيطان ودواعيها:

1.3.4 بوادر تشكّل صورة الشيطان:

يلاحظ الناظر في نصوص اليهود المقدّسة أنّ للشر تجليات أخرى لم يقع توضيحها لا من خلال منحها أسماء أعلام، ولا من خلال تعريفها بواسطة صفات دقيقة، إنّما تمت الإشارة إليها بوصفها تمظهرا لأعمال لا يتدبرّها إلاّ الشيطان عادة. فقد تجلى إنتاج الشر في العهد القديم بواسطة روح خبيثة. وذكر هذا الروح الشرير مثلا في سفر إشعيا، إذ وصف الربّ عقاب مصر فقال: "مَزَجَ الربُّ فِي دَاخِلِهِمْ روحَ دُوارٍ فَجَعَلُوا مِصْرَ تَتَرَنَّحُ فِي كُلِّ أعْمالِهَا كَمَا يَتَرَنَّحُ السَكْرانُ فِي قَيْئِهِ"[1]، فكان هذا الروح جالب المرض وقرينه.

وإذا كان الروح في هذا السياق مرتبطا بالمرض فإنّه قد اقترن في سفر الملوك الأوّل بالكذب. فقد جاء في رؤيا ميخا أنّ الله سأل ملائكة السماء "مَنْ يُغْوِي أخابَ بِالصُعودِ لِلْحَرْبِ فَيَموتَ فِي رامُوتَ جِلْعادَ؟ فَأجابَ هَذا بِشَيْءٍ وذاكَ بِشَيْءٍ آخرَ، وأَخيرًا خَرَجَ روحٌ ووَقفَ أمامَ الرَبِّ وقالَ:أنا أُغْوِيهِ، فَسَأَلَهُ الرَبُّ بِماذا؟ فأجَابَ:أجْعَلُ جَميعَ أنْبيائِهِ يَنطِقونَ الكَذِبَ، فَقالَ لَهُ الرَبّ: أنتَ تَقْدِرُ أنْ تُغْوِيهِ فَافعَلْ هَكَذَا، ثُمَّ قالَ ميخَا للمَلِكِ: الربُّ قَصَدَ لَكَ الشرَّ لَكِنّهُ جَعَلَ روحَ الكَذِبِ فِي أفْواهِ أنْبيائِكَ هَؤلاءِ فَما نَطَقُوا بِالصِدْقِ"[2]. ويقترن الروح في مقام ثالث بالعداء. فقد ألقى الله روح العداء بين أفراد من شعبه انتهى بالقتل[3]. غير أنّ اللافت للانتباه في جميع السياقات التي يصدر بها الشر عن هذه الروح هو أنّ جميع نشاطاتها لا تصدر إلا بعلم من يهوه، فهي لا تنشط في استقلال عنه، إنما تمارس مهام يبدو أنّ يهوه ذاته هو الذي أوكلها لها، وهو ما يجعلها مجرّد أدوات تنفذ إرادته.

وإن لم تحظ هذه الروح بعد بتسمية الشيطان فإنّها تضطلع ببعض المهام المرصودة له، وتجمعها بيهوه علاقة تبعيّة وضرورة. وقد تجلّى هذا الأمر على وجه الخصوص في الروح الشرير الذي أرسله الربّ يهوه إلى عبده شاول فأذهب عقله وأصابه بمس من الجنون[4]، وقد

---

[1]- إشعيا 14/19. ويقترن الروح في نفس السفر أيضا بالذهول :"تَحَيرُوا وتَعجُّبوا تَعامَوْا واعْمُوا اسْكرُوا لا مِنَ الخَمرِ تَرَنحُوا لا مِنَ المُسْكرِ، الرَبُّ سَكَبَ عَليكُمْ روحَ ذُهولٍ وأغْمَضَ عُيونَ أنْبيائِكُمْ وغَطّى رُؤوسَ الرائينَ بَيْنَكُمْ" إشعيا 29 /9-10.

[2]- سفر الملوك الأوّل 20/22-23.

[3]- القضاة 23/9.

[4]- صموئيل الأوّل 14/16-16.

كان الله قد أنزل عليه روحا آخر من قبل فجعله ملكا نبيّا[1].

ورغم هذا التحوّل في علاقة الربّ بالمخلوقات الممثلة للشر في العهد القديم من حيث هي عناصر مرتهنة بإرادته ولا تستقل بالقرار أو بالفعل، فقد رأى بعض الباحثين أنّ صورة هذه الأرواح لا تمثل إلاّ التشكلات الجنينيّة لصورة الشيطان الغاوي الذي يعتبر عدوا للبشر من دون أن يكون عدوّا للربّ مثلما هو الشأن في قصّة أيوب على سبيل المثال[2]، أوفي قصة داود[3]. بل إنّ هذه التصورات مازالت تحمل تأثير العقائد البابليّة المتصلة بالأرواح الشريرة. وتتجلّى هذه التأثيرات خاصّة في ما يتعلق بتأثير هذه الأرواح في صحّة البشر، واقترانها بالموت والأمراض مثل حالة المرض العقلي التي ألمّت بشاول[4] وحالات موت أزواج سارة السبع في سفر طوبيا، وذلك بفعل روح شرير أطلق عليه كتّاب السفر تسمية أسمودي Asmodée[5]. فقد قدّمت ديانة البابليين من قبل متصورات دقيقة وموسعة حول تأثيرات الشياطين في صحّة الأفراد، بل جعلت كلّ شيطان مختصا وظيفيا بمرض معيّن، إذ يتحمّل الشيطان موروس كاكادي Murus qaqqadi مهمّة إصابة الناس بالصداع، ويقترن الهوس والجنون بالشيطان بونوBennu، ويرتبط الوباء بالشيطان موكيل ريش ليموتيMukil-resh-lemutti، أمّا الشيطان الأنثى لمستو Lamastu فإنّها تصيب الأزواج بالمرض وبالعقم، وهي تمثل على أيّة حال تهديدا للعلاقات الزوجيّة الطبيعيّة[6]. وقد سمح اقتران الشيطان في بعض السياقات التوراتيّة بالمرض بالمرض وتسببه فيه باستنتاج بعض التشابه بين الأرواح في اعتقاد البابليين وبعض الأدوار التي هدّد فيها الشيطان الحياة البشريّة من خلال المرض أو من خلال الموت في العهد القديم[7]. ومع ذلك فإنّ هذه التصورات لا تعد إلا نوى بدئية يمكن أن تكون منطلقا تشكلت منه صورة

1- صموئيل الأوّل 6/10

2- أيوب 6/1- 12.

3 - "ونَوَى الشَّيْطانُ الشرَّ لإسْرائيلَ فَحَضَ داوُدَ عَلَى إحْصاءِ شَعْبِهَا". - أخبار الأيّام الأول 1/21.

4- صموئيل الأوّل 14/16-16

5- سفر طوبيا 8/3.

6- Bernard Teyssèdre, *naissance du diable de Babylone aux grottes de la mer morte*, p116

7- André Caquot, «anges et démons en Israël », dans *Génie, Anges et Démons*, source orientale , VIII, p 116.

الشيطان في أطوار لاحقة من تاريخ المعتقدات التوحيديّة[1].

إنّ علاقة الشياطين بالمرض وتسببهم فيه وضعية تدلّ على أنّ تطور صورة الشيطان ووظائفه في الديانات التوحيديّة لم تحل دون عقد صلات مباشرة بينه وبين جملة من الشرور الطبيعيّة أو الماديّة. فمهامه لا تقتصر على مجرّد تخريب العلاقة بين البشر والله، ولا تقف عند حدود الفتنة والإغواء بل تتجلّى أيضا في جملة من الشرور الطبيعيّة مثل حالات المرض. وهو ما يفسح المجال لتطوير جملة من النشاطات السحريّة أو المعجزات لإبطال هذه الشرور.

ومهما يكن أمر تأثيرات العقيدة البابليّة في التصورات اليهوديّة حول الشيطان فإنّ الواضح هو أنّ وضعيّة الشيطان قد شهدت مراحل تشكل طويلة. ولعلّ المنعرج الحاسم الذي أفضى إلى صياغة واضحة ونهائيّة لوضعيّة الشيطان في العهد القديم هو سفر أيوب وسفر زكريا إذ أجليا حقيقة الشيطان ووظائفه في ضوء علاقته بيهوه، وفي ضوء علاقته بالبشر[2].

4 .3 .2 دواعي تشكّل صورة الشيطان:

لقد تشكّلت شخصيّة الشيطان خارج العهد القديم وظلّت فترة طويلة من الزمن شخصيّة مجهولة عند العبريين. ذلك أنّ يهوه في العهد القديم ربّ واحد ولكنّه يشبه إلى حدّ كبير نظراءه في ديانات الشرق الأوسط القديم، فهو ربّ ذو سلوك مزدوج، وهو بعيد كلّ البعد عن تمثيل الخير المطلق.

وقد كانت له مع شعبه المختار ردود فعل كثيرة تجعل هويّته الأخلاقيّة موضوع مساءلة، فقد قاتل يعقوب دون أسباب واضحة[3] وأوشك على قتل عبده موسى[4]. ولكن يشير مؤرخو اليهوديّة إلى أنّ التفكير في المسألة الأخلاقيّة ليهوه قد انطلق ابتداء من ق 8 ق.م، وقد انبثق هذا

1- Ibid, p 118.

2- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p61.

3- " وَبَقِيَ يَعْقوبُ وَحْدَهُ فَصَارَعَهُ رَجُلٌ حَتّى طُلوعِ الفَجْرِ، ولَمّا رَأى أنّهُ لا يَقْوَى عَلى يَعْقوبَ فِي هَذَا الصِراعِ، ضَرَبَ حُقَّ وِرْكِهِ فَانْخَلَعَ، وقَالَ لِيَعْقوبَ: طَلَعَ الفَجْرُ فَاتْرُكْنِي، فَقالَ يَعْقوبُ: لا أَتْرُكُكَ حَتّى تُبارِكَنِي، فَقالَ الرَجُلُ: ما اسْمُكَ؟ قَالَ: اسْمِي يَعْقوبُ، فَقالَ: لا يُدْعَى اسْمُكَ يَعْقوبَ بَعْدَ الآنَ، بَلْ إسْرائيلَ، لأنّكَ غالَبتَ الله والناسَ وغَلَبْتَ". التكوين 32 / 25- 29.

4- " وبَيْنَمَا موسَى في الطَرِيقِ لاقاهُ الربُّ فِي مَكانٍ للمَبيتِ وحاوَلَ أَنْ يُميتَهُ، فأَخَذَتْ صَفورَةُ امْرَأَتُهُ صَوّانَةً فَخَتَنَتْ ابْنَهَا ومَسَّتْ بِهَا رِجْلَيْ موسَى وقالَتْ: أنتَ الآنَ عَريسُ دَمٍ لي فَعَفَّ عنْه الربُّ عِنْدَما قَالَتْ : عَريسُ دَمٍ لي مِنْ أَجْلِ الخِتانِ". الخروج 4 /24. 26.

التفكير حسب هؤلاء الدارسين بتأثير من ميثولوجيا الأمم المجاورة. وأفضى هذا التفكير إلى تجريد يهوه من نشاطاته الشريرة وإنمائها إلى مصدر آخر خارج عنه، وتمثل الحلّ المقترح لإفراغ الربوبيّة ممثّلة في شخص يهوه من الشحنات السلبيّة والعنيفة ومن الانفعالات في ابتكار جملة من الأعوان الروحيين[1]. على أنّ تشكيل مجموع هذه الوسائط أو الأعوان لم يتحقّق دفعة واحدة إنّما مرّ بمراحل مختلفة، فقد تجلّى الشيطان بوصفه ممثلا للشر الطبيعي والأخلاقي تحت اسم عزازيل في سفر اللاويين مثلما رأينا، وقد فرض الربّ ذاته تقريب مجموعة من القرابين له، كما تجلى في صور حيوانيّة وفي أشكال أخرى متنوعة[2]. ثمّ تجلّت محاولة تخليص الربّ يهوه من الغضب والانتقام والانفعال والشرور من خلال عزو هذه الوظائف إلى الملائكة، وتجلّى هذا الوضع في سفر صموئيل الثاني مثلا. فقد اضطلع ملاك الربّ بمهمّة معاقبة أورشليم[3]. وتجلّى ذلك أيضا في قصّة بلعام الذي أرسل عليه الربّ ملكا سدّ على الدابة الطريق، فاضطلعت هذه المخلوقات بما كان من اختصاص الربّ[4].

4.4 الشيطان في سفري أيّوب وزكريّا:

رغم هذه الإرهاصات التي تشكلّ نوى جنينيّة لصورة الشيطان ووظائفه فإنّ قصّة أيّوب هي التي مثلت المنعرج الحاسم في تاريخ متصوّر الشيطان[5]، ذلك أنّ هذا السفر الذي يروي قصّة قديمة دونت ما بين القرنين السادس والخامس ق.م هي التي حدّدت أهم وظائف هذا المخلوق وحدّدت علاقته بسائر عناصر الكون وبالربّ[6]. فقد ظهرت تسمية الشيطان التي تعني في أصل اللغة العبريّة "المعترض" أو" من يضع العراقيل" في هذا النصّ المقدّس[7]. ويظهر

---

[1]- Jean Soler , *l'invention du monothéisme*,pp155-157.

[2]- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*,pp57-60.

[3]- صموئيل الثاني 24/15-16.

[4]- العدد 22/216 35.

[5]- Patrick Dondelinger, « le divin, Mal et désordre dans le monde divin », dans, *Encyclopédie des religions*, tome II, pp1463-1464.

[6]- Francis Daoust, « Satan, Bélial, Azazel, et les autres, brève démonologie vétérotestamentaire et intertestamentaire », dans *le Mal représentation et interprétation,* revue Scriptura,p11

[7]- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement,* p31.

الشيطان في هذا السفر بصفته جزءا من الملأ الأعلى الحافّ بالربّ، وتتمثّل مهمّته في الضرب في الأرض ونقل أخبارها إلى الربّ، وهو من هذه الناحية خادم مطيع ليهوه لا يعمل إلاّ بإذنه، وبإذنه أخضع أيوب إلى شتّى صروف العذاب التي ذاقها[1].

وتعززت هذه العلاقة التي جعلت الشيطان مجرّد مخلوق في خدمة إرادة الربّ من خلال سفر زكريّا فقد تجلّى في رفقة سائر الملائكة متأهبا للغواية بإذن ضمنيّ من الربّ[2]. جاء في مفتتح هذا السفر: " وَأَرَانِي الرَبُّ يَشوعَ الكاهِنَ العَظيمَ واقِفًا أمامَ مَلاكِ الربِّ والشَيْطانُ واقِفًا عَنْ يَمينِهِ لِيُقاوِمَهُ فَقالَ الرَبُّ للشَيْطانِ : لِينْتَهِرْكَ الربُّ، يا شَيْطانُ، ليَنْتَهِرْكَ الربُّ الذي اخْتارَ أورْشَليمَ، أما هَذا شُعْلَةٌ منتَشَلَةٌ مِنَ النارِ"[3]. وانطلاقا من هذه الإشارات لاحظ الدارسون تحوّل الشيطان في العهد القديم إلى شخصيّة بارزة تتحمّل مسؤوليّة الشرور التي تحلّ بالشعب بمقدار كبير[4]. ولاحظوا أنّ هذا التطوّر التاريخيّ وافق بلوغ طبقة الكهان ورجال اللاهوت سدّة الحكم ابتداء من القرن الرابع ق.م. فقد سعت هذه الفئة في صراعها ضدّ الحكم الملكي أن تجرّد الله الذي تمثله على نحو رمزيّ من مسؤوليّة ارتكاب الشرور ووضعها على كاهل الشيطان[5].

إنّ هذه الوضعيّة الجديدة التي تجعل الشيطان منفذا لإرادة يهوه من ناحية وعدوا للبشر من ناحية أخرى قد ارتبطت بتطور مفهوم التوحيد اليهودي. فقد ارتبط تطور الجهاز الوسائطي المتكوّن من الملائكة ومن الشياطين مع تطور فكرة الربّ الواحد الخالق والمتعالي[6]. ويتحوّل الشيطان من مجرّد مخلوق هامشيّ يكاد يضارع الأرواح الشريرة التي عجّت بها عقائد البابليين من حيث الوظائف ومن حيث خصائصه إلى مخلوق واضح تحدّده العلميّة وشبكة العلاقات التي تربطه بالخالق وبسائر المخلوقين. وهي شبكة تتحكم بها جملة من القوانين

1- أيوب 1/6- 8.

2- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p62.

3- زكريّا 1/3-2.

4- Patrick Dondelinger, le divin, Mal et désordre dans le monde divin , dans, *Encyclopédie des religions*, tome II , pp1463-1464

5- G. Rotureau article « Démon », dans *Catholicisme*, édition Letouzey et Ané, Paris Volume 3 , pp596-601

6- Claude Geffré, Article Monothéisme dans *E.U* Volume 15 , pp706-707.

العقديّة الصارمة. وبيّن مؤرخو العقيدة اليهوديّة أنّ الشيطان لم يكن يحظى بأي قدر من الأهميّة قبل نفي بني إسرائيل في القرن 6ق.م، أمّا بعد مرحلة النفي فقد تزايدت أهميّة متصور الشيطان وما انفكت الوظائف المعهودة إليها تتضاعف وتطوّر[1]. ويردّ هذا التحوّل إلى أسباب متعدّدة من بينها تأثير الزرادشتية في يهودية ما بعد السبي[2]. ولكن يشير جلّ الباحثين إلى أنّ نضج مفهوم التوحيد واتضاح خصال الربّ المفارق والمتعالي قد أسهما بدورهما في تمكين هذا الجهاز الوسائطي في عالم الاعتقاد[3]، رغم أنّ تأثير تطور فكرة التوحيد كان أظهر في وضعيّة الملائكة منه في وضعيّة الشياطين[4].

إنّ هذا التحوّل في وضعيّة الشيطان في العهد القديم تجلّى بوضوح من خلال مثال يلفت الانتباه في الكتاب المقدّس. إنّه قصّة داود الذي أحصى شعب بني إسرائيل، والحال أنّ ذلك الأمر محرّم في الشريعة الموسويّة[5]. يرتكب داود هذا الخطأ الفادح في سفر صموئيل الثاني بأمر من يهوه ذاته[6]، ثمّ يعاقبه جرّاء ارتكاب تلك الخطيئة[7]. أمّا سفر أخبار الأيّام الأول الذي كتب في مرحلة متأخرة نسبيّا وتحديدا في النصف الثاني من القرن الرابع ق.م في الفترة الكهنوتيّة، فإنّه يروي نفس هذه القصّة في صيغة ثانية مختلفة، إذ يتحوّل العنصر المحرّض لداود على إحصاء الشعب المختار من الله إلى الشيطان[8]، جاء في السفر قوله: " ونَوَى الشَيطانُ الشَرَّ لإسْرائيلَ

---

[1]- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p62.

[2]- Francis Daoust, « Satan, Bélial, Azazel, et les autres, brève démonologie vétérotestamentaire et intertestamentaire », dans *le Mal représentation et interprétation* revue Scriptura, p15

[3]- -Charles Fontinoy, Les anges et les démons de l'ancien testament , dans *Anges et Démons* , p124

[4]- Ibid,p124

[5]- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p63.

[6]- "وَعادَ غَضَبُ الرَبِّ فَاشْتَدَّ عَلَى بَنِي إسْرائيلَ فَأثارَ عَلَيهِمْ المَلك داودَ، قالَ لَهُ الربُّ: عُدّ شَعْبَ إسْرائيلَ ويهوذَا". صموئيل الثاني 1/24.

[7]- صموئيل الثاني 10/24-12.

[8]- André Caquot, les anges et les démons d'Israël, dans *Génie, Anges et Démons* .132,source orientale, VIII, p

فَحَضَّ داوُدَ عَلَى إحْصاءِ شَعْبِها"[1]. ومن الواضح أنّ هذه الوضعيّة الجديدة تسمح بإخراج يهوه من مجال المساءلة الأخلاقيّة بما أنّ الشيطان هو الذي أوعز للملك بضرورة إحصاء الشعب ولم يكن ذلك بتدبير من يهوه.

ورغم جميع هذه التطوّرات التي عرفها متصوّر الشيطان فإنّ وضعيّته النهائيّة لم تتحدّد داخل أسفار العهد القديم الرسميّة التي انتهت عمليّة تدوينها في القرن الثاني ق.م.

5 . متصوّر الشيطان في العهد الجديد:

يلاحظ المتأمّل في أسفار العهد الجديد ما يحظى به الشيطان من المركزيّة في مستوى مكونات الاعتقاد، وما يختص به من وافر الذكر[2]. إذ يتجلّى في صورة واضحة رفقة مجموعة من الأعوان، وهو يمارس جملة من الوظائف المحدّدة بضرب من الاستقلال عن أيّة إرادة أخرى. إنّه يضطلع بمهمّة غواية المسيح[3]، ويترأس قوات الشر في الفضاء[4]، ويصيب بالمرض والصرع والجنون[5]، ويحبّب إلى الناس المعصية[6]. ويكاد وجود الشيطان في العهد الجديد يقترن بوجود المسيح ذاته سواء أكان ذلك في الرسائل أم في الأناجيل أم في أعمال الرسل أم في رؤيا يوحنّا.

وتتجلّى أهميّة هذا المتصوّر الديني في العهد الجديد لا من خلال مرّات ذكره فحسب، بل ومن خلال تأثيره في حياة المسيح ذاته. وتعتبر عمليّة غواية عيسى في الصحراء من أهمّ الأحداث التي تبرز منزلة الشيطان في تشكيل مفهوم نبوّته عيسى[7]. ويشير الكثير من شارحي الأناجيل إلى أنّ هذه النصوص تكتسي دلالتها الحقيقيّة والعميقة من اختراق الشيطان لها، فهو الذي يمنح مضامينها الدينيّة بعدا كونياً، وهو الذي يجعل تصوراتها الأخروية تصورات دالّة ومتماسكة، وهو الذي يفسّر معجزة تجسّد ابن الله في الأرض. فقد نزل يسوع إلى الأرض حتّى يخوض معركته الكبرى ضدّ الشرّ، ولولا هذا الصراع لكان تحوّل ابن الله إلى بشر ضربا

---

[1]- أخبار الأيّام الأول 1/21.

[2]- متّى 1/4-11، مرقس 12/1-13، لوقا 1/4-13...

[3]- متّى 1/4.

[4]- أفسس 2/2.

[5]- متى28/8 ، 32/9، مرقس 1/5-20.

[6]- كورنثوس 11/2.

[7]- يتكرّر ذكر حادثة إغواء يسوع في البريّة من قبل الشيطان في قامات كثيرة ممّا يدلّ على أهميّة هذا الحدث ومنزلته في مسيرة حياة يسوع بوصفه كلمة الله، نذكر من هذه السياقات: مرقس1 /12، لوقا1/4-8، متّى 1/4-11.

من العبث[1]. إنّ الشيطان متصور ديني يتجلّى في جلّ مقاطع العهد الجديد، إنّه يتجلّى في قصص الذين مسّهم روح نجس بضرّ جسدي أو نفسي، ويتجلّى في قصص الغواية، ويتجلّى في جلّ منعطفات الخطاب الدينيّ. ولما كان خطاب العهد الجديد خطابا مركبا تَكوّن من عناصر مختلفة ومتمايزة، فصّلنا النظر في متصور الشيطان فيها وفق أنواع تلك الخطابات، وانطلقنا بمعالجة متصور الشيطان في الأناجيل وأعمال الرسل.

5 .1 الشيطان في الأناجيل وأعمال الرسل:

تطلق نصوص الأناجيل وأعمال الرسل على الشيطان تسميات كثيرة، فزيادة على اسم "شيطان" تعيّنه من خلال مفردات أخرى مثل الروح النجس[2]. ويقوم على رأس مجموع الشياطين رئيس أطلقت عليه في بعض المناسبات تسمية المجرّب[3] فضلا عن تسمية بعل زبول التي تعد من الأسماء الموروثة عن العهد القديم[4]. أمّا أصل هذه المخلوقات حسب الأناجيل فمجموعة من الملائكة التي عصت الربّ و خُلقت ليكون مآلها النار الأبديّة[5]. وتعترف الأناجيل لهذا المخلوق بسطوة كبيرة على العالم السفلي إلى درجة امتلاكه والسيطرة عليه. فها إنّ الشيطان راح يغري يسوع بتمليكه كلّ ممالك الأرض إن هو سجد له، جاء في إنجيل متّى:" وأَخَذَهُ إبْليسُ إلى جَبلٍ عالٍ جدًّا فَأراهُ جَميعَ مَمَالِكِ الدُنيا ومَجْدَها وقالَ لهُ: أُعْطيكَ هذا كُلَّهُ إنْ سَجَدْتَ لي وعَبَدتَنِي"[6]. ولعلّ علوّ الشيطان وارتقاءه قمم الجبال في هذه الآية لدليل على نفوذه الكوني. ومن ثمّ يبدو الشيطان مالكا لسلطان الأرض سيدا عليها، مستعدا في الوقت نفسه للتنازل عن هذا الملك مقابل الاعتراف له بالربوبية. وترسيخا لهذا السلطان على العالم

---

[1]- " ومَنْ عَمِلَ الخطيئةَ كانَ مِنْ إبْليسَ لأنَّ إبْليسَ خاطِئٌ مِنَ البدءِ وإنّما ظَهرَ ابنُ الله لِيَهْدِمَ أعْمالَ إبْليسَ" يوحنّا الأولى 8/3. وجاء في سفر العبرانيين أيضا:"ولَمّا كانَ الأبْناءُ شُركاءَ في اللَحْمِ والدَمِ شارَكَهُمْ يَسوعُ كَذلِكَ في طَبيعَتِهِمْ هَذِهِ لِيَقْضِيَ بِمَوْتِهِ عَلى الذي في يَدِهِ سُلْطانُ المَوتِ أيْ إبليس ويُحرّرَ الذين كانُوا طِوالَ حَياتِهِمْ في العُبوديّةِ خَوفًا مِنَ الموتِ، جاءَ لا لِيُساعِدَ المَلائِكَةَ بلْ ليُساعِدَ نسل إبْراهيمَ فكانَ عَليهِ أنْ يُشابِهَ إخْوتَهُ في كلِّ شَيْءٍ..." العبرانيين 14/2 –17.

[2]- لوقا 19/10.متّى 39/13.

[3]- متّى 3/4.

[4]- متّى 25/10، 27،24/12،مرقس 22/3/ لوقا 19،18،15/11.

[5]-" ثُمَّ يَقولُ للّذينَ عَنْ شِمالِهِ: ابْتعِدُوا عنّي يا مَلاعينُ، إلى النارِ الأبَديّةِ المُهيئة لإبْليسَ وأعْوانِهِ" متّى 41/25.

[6]- متّى 8/4–9.

السفلي أطلق عليه يوحنّا على لسان يسوع اسم "سَيُدُ هَذا العالَمِ"[1].

إنّ أهمّ نشاط يضطلع به الشيطان هو غواية الناس وذلك في ضرب من الاستعادة الرمزية الدائمة لتجربة غواية يسوع[2]. فقد أغوى يهوذا بالوشاية بيسوع إلى الكهنة اليهود[3]، وأغوى حنانيّا بالاحتفاظ بقسم من ثمن الحقل[4]. وهو يشكل تهديدا مستمرا لحياة المؤمنين في مملكة الربّ. ولذلك فإنّ حياة المؤمن عموما والرسل على وجه الخصوص هي صراع دائم وأبديّ بين قوى الخير النورانيّة والقوى الظلاميّة الشريرة التي يمثلها الشيطان. ولا تدرك هذه الحرب الضروس نهايتها إلاّ يوم الدينونة. وقد عبّر بولس عن هذا المعنى الذي يجعل من حياة المؤمن حربا أبديّة ضدّ الشيطان حين قال: "سَأُنْقِذُكَ مِنْ شَعْبِ إسْرائيلَ ومِنْ سائِرِ الشُعوبِ التِي سَأُرْسِلَكَ إلَيْهِمْ، لتَفْتَحَ عُيونَهُمْ فَتُرْجِعَهُمْ مِنَ الظَلامِ إلى النورِ، ومِنْ سُلْطانِ الشَيطانِ إلى الله فَيَنالُوا بِإيمَانِهِمْ بِي غُفْرانَ خَطاياهُمْ وميراثًا مَعَ القِديسِينَ"[5]. كما تعكس الأناجيل هذه المنزلة الهامّة لمتصوّر الشيطان في العقيدة المسيحيّة من خلال ضلوعه ضلوعا مباشرا في موت يسوع. فقد تسبّب في موته حين وسوس إلى يهوذا ما وسوس، وأغراه بالوشاية به إلى الكهنة اليهود[6]. وهو ما يبرز اتساع النفوذ الذي مكّنته منه المتصورات الدينيّة والمخيلة الجماعيّة، ويبرز في الوقت نفسه ارتهان التديّن الحقّ بوجوده.

وإذا كان الشيطان قادرا على بسط هيمنته المطلقة على العالم الماديّ فإنّ هذه الهيمنة تتجلّى ماديّا من خلال نفوذه على أجساد بعض البشر. إذ تظهر الأجساد بوصفها منطقة نفوذ هذا المخلوق، يقيم داخلها، ويعطّل وظائفها، ويشوّهها، ممّا جعل الشرور التي يتبناها الشيطان شرورا أخلاقيّة وماديّة في الوقت نفسه[7]. ولعلّ سيطرة الشيطان على الجسد مندرجة

1- يوحنّا 31/12.

2- Bernard Teyssèdre, *Le diable et l'enfer au temps de Jésus*, Albin Michel, 1985, pp128-135

3- لوقا 22 /2-4.

4- أعمال الرسل 3/5.

5- أعمال الرسل 17/26-18.

6- "وكَانَ رُؤساءُ الكَهَنَةِ ومُعَلِمُو الشَريعَةِ يَبْحَثونَ عَنْ طَرِيقَةٍ يَقْتُلونَ بِهَا يَسوعَ لأَنَّهُمْ كانُوا يَخافُونَ مِنَ الشَعْبِ، فَدَخَلَ الشَيْطانُ في يَهوذَا المُلَقَّبَ بالإسْخَرْيوطي وهُوَ مِنَ التلامِيذِ الإثْنَيْ عَشَرَ فَذَهَبَ وفاوَضَ رُؤساءَ الكَهَنَةِ وقادَةَ حَرَسِ الهيْكَلِ كَيْفَ يُسَلِّمُهُ إلَيْهِمْ" لوقا 22 /2-4.

7- Bernard Teyssèdre, *Le diable et l'enfer au temps de Jésus*, pp124-126.

في إطار المفاضلة الأخلاقيّة الموروثة من التراث الفلسفي اليونانيّ بين الروح والجسد، فالجسد هو مجال التشوّهات الشيطانيّة. وإذا كان العهد الجديد لا يصف كيفيّة تسلط الشيطان على أجساد العباد فإنّه أمعن في وصف آثار دخوله إليهم وتسلطه عليهم. وتُظهر هذه الآثار مقدار ضراوة هذا التملك الشيطاني وخطورة نتائجه لا على سلامة الفرد فحسب بل وعلى سلامة المجموعة أيضا[1]. ولقد تعدّد ذكر حالات المسّ الشيطاني بواسطة الروح النجسة، وارتبط باختلال عضويّ أو عقليّ[2]، فأصاب الناس بالخرس[3] والعمى[4] ومختلف التشوهات الجسديّة[5] وسبّب الصرع والجنون[6]. ولا شكّ في أنّ نسبة جميع هذه الأمراض إلى الشيطان يطمح إلى تركيز الشرّ وتجميعه في شخصيّة واحدة بحيث لا توجد شرور خارجه.

ويضطلع المسيح بمهمة طرد الشياطين. ويقوم هذا الحدث في جلّ الأحيان على أربع نقاط أساسيّة تؤلّف عناصر المداواة: أوّلها لقاء المسيح بالممسوس أو المصاب بروح نجس. ثمّ أمر يسوع الشيطانَ بالخروج من الرجل الممسوس. ثمّ الخروج الذي يقترن عادة بصرخة قويّة تشير إلى تطهير الجسم من الروح النجس. أمّا العنصر الأخير فيتمثل في ردّ فعل المجموعة التي شهدت الحدث فتصيبها حالة من الدهشة والتعجب والخوف أمام معجزة الشفاء[7]. إنّ المضمون الأساسي لحالات المس الشيطاني التي وردت في العهد الجديد مضمون عقدي، إذ يجلي شخصيّة المسيح الذي يواجه الشيطان بوصفه خصما له. ويظهر أهميّة نشاطه التطهيري الذي يتخذ بعدا روحيا وجسديّا في الآن نفسه[8].

إنّ قصص المسّ الشيطاني حالات تسمح لقوى المسيح المعجزة والمقدّسة أن تتجلّى

1- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, pp183-192.

2- Bernard Teyssèdre, *Le diable et l'enfer au temps de Jésus*, pp91-104.

3- متّى 32/9.

4- متّى 27/9.

5- لوقا 16/13.

6- متّى 14/17-18.

7- الأب بطرس موسى، *طرد الشياطين، الآيات والمعجزات في الكتاب المقدّس*، ط1 ، الرابطة الكتابيّة بيروت، 1998، ص ص193 -202.

8- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, pp183-185.

بوصفها قوّة تمكّن من إلغاء الشيطان وإن مؤقّتا، كما تسمح بالتحاور معه[1]. وترتبط هذه العمليات التطهيريّة العلاجيّة تاريخيّا بعناصر دينية بابلية مورّثة ظلّت آثارها في العهد الجديدة. فقد قرن قدامى البابليين مختلف الأمراض الجسديّة والعقليّة بالأرواح الشريرة[2]. وإذا كانت الممارسات السحرية والتمائم والتعاويذ تضمن الشفاء في عقائد بابل القديمة فإنّ عيسى في نصوص العهد الجديد هو الوحيد القادر على إيقاف جميع أشكال الاعتلال الشيطاني.

يتلازم المرض الذي يرتبط بالشيطان مع ظهور طاقات المسيح الشافية حينئذ. وهي طاقات مقدّسة تختلف عن الممارسات السحريّة المعروفة في الفضاء السامي. فمجرّد مسّ المسيح أو مسّ ثوبه يكفي لإبطال نفوذ الروح النجس على أجساد المرضى. ولذلك تتسع رقعة النشاط المقدّس كلّما توسّع مجال نفوذ الشيطان، وتتجلّى قداسة المسيح كلّما امتدّت مملكة الشيطان "سَيّدُ هذا العَالَمِ". ومن هنا تسمح النشاطات المدنّسة لقوى المسيح الخارقة والكامنة بالظهور إلى حدّ ارتهان هذه بتلك. وهو ما يؤكّد أهميّة متصوّر الشيطان في هيكلة عالم الإيمان في المسيحيّة، إلى درجة يتحوّل فيها إلى معطى ضروريّ.

5. 2 الشيطان في الرسائل:

لم تشر رسائل القدّيس بولس على عكس الأناجيل إلى حالات المسّ الشيطانيّ. ولكنّها أكّدت في المقابل على النفوذ القويّ الذي تمتلكه الشياطين. واهتمت بمحاولة غواية المسيح نظرا إلى منزلة هذا الحدث عقديّا. كما تتجلّى السلطاتُ النافذة للشيطان من خلال فتنة أولى النساء حوّاء[3]. وقد أشار القدّيس بولس إلى الشيطان من خلال بديله الأسطوريّ وشكله الاستعاريّ الأوّل أي الحيّة[4]. وتضرب نشاطات الشيطان حسب رسائل القدّيسين بجذورها في عمق الماضي الأسطوري، ولكنّها تفرض نفسها وبقوّة في حاضرهم، فالشيطان تهديد قديم ولكنّه متواصل ومستمرّ[5] وخطير ومتنوّع الأشكال[1].

---

[1]- لوقا 4/41، 8/ 28-33.

[2]- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement* -pp159-164,

[3]- Ibid, p198.

[4]- نذكر على سبيل المثال ما جاء في تيموثاوس الأولى : " ومَا أغْوَى الشِرّيرُ آدمَ بَلْ أغْوَى المَرأةَ فوَقَعَتْ فِي المَعْصِيةِ" 2/ 14 وقوله في سياق آخر:" لَكنّي أخافُ أنْ تَزوغَ بَصائِرُكُمْ عَنْ الصِدْقِ والوَلاءِ الخالِصِ للمَسيحِ مِثْلَ حوّاءَ التي أغْوَتْها الحيّةُ بِحيلَتِهَا" كورنثوس الثانية، 11/ 3.

[5]- أفسس 4/27.

وزيادة على ذلك فقد عقدت رسائل القديسين المبشرين علاقة صريحة ومباشرة بين الشيطان وعبادة الأوثان[2]. إنّ رسائل القدّيسين تعتبر عبادة الأوثان طقسا شيطانيّا، وذلك في إطار الحطّ من الأديان الوثنيّة المجاورة للتوحيد المسيحي. وتجعل هذه العبادات المحرّمة من الشيطان ندّا خليقا بالعبادة شأنه شأن الربّ على أنّه يسير بأتباعه إلى الغواية والشرّ[3]. ويعتبر ترشيح الشيطان ليكون رمزا للعبادات الوثنيّة المحظورة دليلا على مركزيّة هذا المتصوّر الديني في هيكلة عالم الاعتقاد.

إنّ رسائل القديسين التي تمّت الإحالة عليهم في ما تقدّم من العمل لا تربطها بمتصوّر الشيطان مثلما استقرّ في العهد القديم رابطة واضحة. وتبدو العلاقة بينهما هشّة وضعيفة. ولا نلمس تأثيرات المتصورات اليهوديّة الكتابيّة الرسميّة، إنّما يمكن أن نستشف تحرّك بعض الأجزاء من رسالة بطرس الثانية ومن رسالة يهوذا على قاع قمراني. إذ تشهد بعض المقاطع على وجود ضرب من التأثر بصورة الشياطين ووضعيتها في كتاب أخنوخ، نذكر من ذلك على سبيل المثال اعتبار الشياطين في رسالة بطرس الثانية ورسالة يهوذا ضربا من الملائكة الخاطئة طرحهم الله في الجحيم" حَيْثُ هُمْ مُقَيّدُونَ في الظّلَامِ إلى يَوْمِ الحِسابِ"[4].

إنّ الأدبيّات الرؤيويّة المنحولة التي اتصلت خاصّة بشخصيّة الملك أخنوخ الأسطوريّة يمكن أن تضيء بعض الجوانب في تاريخ تشكّل متصوّر الشيطان في العهد الجديد. وهذه

---

[1]- يمكن للشيطان أن يطال العلاقة الزوجيّة، ويتسلّط على نفوس الأزواج ويجرّهم إلى الخطيئة، انظر مثلا كورنثوس الأولى 5/7، ويحبّب إلى الناس الحقد والكراهيّة بدل الصفح والمسامحة، انظر مثلا كورنثوس الثانية 2 /10-11، ويزيّن لهم أهواء الشباب والمماحكات والمشاجرات ويخضعهم لمشيئته، انظر مثلا تيموثاوس الثانية 2/24-26. بل إنّ خطره الحقيقيّ يتمثّل في تنكّره في أشكال مختلفة إذ يمكن "أنْ يَظْهَرَ بِمَظْهرِ مَلاكِ النورِ" فيخدع الناس ويودي بهم إلى الهلاك، انظر كورنثوس الثانية 14/11. ويتسلّط الشيطان أيضا على القديسين، فهو لا يدّخر أحدا من البشر، ولا حصانة لأيّ كان إلاّ بالإيمان الراسخ بالأب وبيسوع، انظر تسالونكي الأولى2/ 18و كورنثوس الثانية، 7/12.

[2] – قال بولس في رسالته إلى مسيحييّ كورنثوس:" ... فَماذا يَعْنِي كَلامِي هَذا؟ أيَعْنِي أنَّ للوَثَنِ كِيانًا أو لِذبيحَةِ الوَثَنِ قيمَةً، لا بَلْ يَعنِي أنَّ ذَبائِحَ الوثَنيينَ هيَ ذَبائِحُ للشَيطانِ لا لله وأنا لا أُريدُ أنْ تَكونُوا شُرَكاءَ للشَياطِينِ لا تَقْدِرون أنْ تَشْرَبُوا كَأْسَ الربِّ وكَأْسَ الشَيْطانِ ولا أنْ تَشْتَرِكُوا في مائِدَةِ الربِّ ومائِدَةِ الشَيطانِ" كورنثوس الأولى 10 /19-21.

[3]– Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p192.

[4]– بطرس الثانية2/4، يهوذا 6.

النصوص التي نشير إليها تعود تاريخيًا إلى ما بين 210 و60 ق.م[1]. من أهمّها نذكر رؤيا أخنوخ. يفسّر هذا السفر في قسم منه ظهور الشرّ بخطإ فادح ارتكبته طائفة من الملائكة المكلّفة بحراسة الأرض حين ارتبطت ببنات العالم السفلي[2]، فتولّد من اجتماعهما جنس هجين من العمالقة[3]. غير أنّ هذه الكارثة البدئيّة التي خرّبت النظام الكوني القائم على فصل حادّ بين العالم العلويّ والعالم السفلي لم تقف عند هذا الحدّ. فقد علّمت هذه الملائكة البشر ما لا ينبغي أن يعلموا: علّمتهم صناعة الأدوات والحليّ وعلّمتهم فنون الزينة. أمام هذا الوضع الفوضويّ أرسل الربّ أربعة ملائكة أخيار من بينهم الملك ميكال لإيقاف هذا الوضع الفوضويّ وتطهير الأرض وإعادة النظام إلى نصابه. فألقى بالعماليق في هاوية وعاقب الملائكة المتمرّدة[4]. وقد كان العقاب في بعض الروايات متمثّلا في تحويلهم إلى نجوم تسقط من السماء. وقد تسرب هذا المتصوّر إلى بعض الأناجيل القانونية فلم يكن من المستبعد أن يقول المسيح في سفر لوقا:"رَأَيْتُ الشَيْطانَ يَسْقُطُ مِنَ السَماءِ مِثلَ البَرْقِ"[5]. مسترجعا بهذه العبارة صورة الملائكة الممسوخة. ومن ثم فإنّ اعتبار كل من رسالة بطرس الثانية ورسالة يهوذا الشياطين ضربا من الملائكة التي اقترفت ذنبا خطيرا يكاد يماثل تصورات الأسينيين حول أصل الشيطان، وأسباب هبوطه إلى الأرض.

5 .3 رؤيا يوحنّا:

تنسجم رسائل الكنائس السبع التي تتصدّر رؤيا يوحنّا مع ما جاء في الأناجيل وأعمال الرسل. فالشيطان هو عدوّ جميع المسيحيين. وهو سبب جميع المحن التي تعرّضوا لها من قبل اليهود ومن قبل غيرهم[6]. بل ويطلق السفر على أعداء المسيحيين تسمية " الذينَ هُمْ مِنْ مَجْمَعِ الشَيطانِ"[7]. وقد عقد هذا السفر بدوره صلات وثيقة بين الشيطان والوثنيّة، فقد كتب يوحنّا يوحنّا إلى ملاك كنيسة برغامس يثني على تمسّكه بعقيدته رغم أنّه مقيم في عرش الشيطان في

---

[1]- التوراة، كتابات ما بين العهدين، الكتب الأسينية،الجزء الأوّل ، ص ص35-37.

[2]- سقوط الملائكة والسفر الرؤيوي لأخنوخ6/1-6.

[3]- سقوط الملائكة والسفر الرؤيوي لأخنوخ 7/2-4.

[4]- سقوط الملائكة والسفر الرؤيوي لأخنوخ 10/1-15.

[5]- لوقا 18/10.

[6]- "أَعْرِفُ ما يَفْتَرِي بِهِ عَليكَ الذينَ يَزْعَمونَ أنّهُمْ يَهودٌ وما هُمْ بِيهودٍ بلْ هُمْ مَجْمعٌ للشَيطانِ، لا تَخَفْ ممّا يَنْتَظِركَ منَ الآلامِ فسَيُلْقي إبليسُ بَعْضَكُمْ فِي السِجنِ ليَمْتَحِنكُمْ فَتُعانونَ الضيقَ عَشْرَةَ أيامٍ ..." رؤيا يوحنّا 2/9-10.

[7]- رؤيا يوحنّا 3/9.

إشارة إلى عبادة الأوثان[1].

أمّا في القسم المخصّص للرؤى الآخرويّة فقد أشار يوحنّا إلى رئيس الشياطين أَبَدُّونَ Abaddon بالعبرية وأَبُلِيونَ Appolyon باليونانية[2]. كما أشار إليه من خلال صورة النجم الساقط من السماء إلى الأرض، وأطلقت عليه أيضا تسمية "ملاك الهاوية"[3]، ويبدو الشيطان في هذه الرؤيا مخلوقا يمتلك سلطانا نافذا على البشر رغم أنّه سلطان مؤقّت، يقود جيشا من الجراد، مهمّته إيذاء الناس وتعذيبهم مدّة خمسة أشهر[4].

وفي ختام الرؤيا تقريبا يستبدل النصّ هذا النظام التمثيلي بنظام آخر. إذ يتجلّى الشيطان في هيئة تنين أو حيّة يصارع ملائكة السماء بقيادة ميخائيل، فيسقط إبليس من السماء ويحطّ على الأرض[5]. ويشرع منذ تلك اللحظة في ممارسة نشاطاته ضدّ البشريّة. وكانت أولى جرائمه متمثلة في التهام طفل رضيع لعلّه يختزل البشريّة جمعاء. وإذا كان الشيطان قد فقد نفوذه في العالم العلويّ السماويّ ولفظته هذه الرؤيا منه فإنّ جميع القرائن تشهد باتساع نفوذه على العالم الأرضيّ[6]. فمجال نفوذ الشيطان هو الأرض والبشر والأجساد. والواضح أنّ مثل هذه الصورة تردّ إلى بعض معطيات العهد القديم المختصرة، ولكنّ ارتباطها ببعض المنحولات يبدو أشدّ وأقوى خاصّة منها نصوص الملّة الآسينيّة. فقد استعار سفر الخمسينيات الذي يرجح أنه كتب نحو عام 100 ق.م[7] للشيطان صورة الحية الأثيرة، وربط بينها وبين خرق الحظر الذي فرضه الله على آدم وعلى زوجه حواء[8]. كما جعل سفر "سقوط الملائكة والسفر الرؤيوي لأخنوخ"[9] نفوذ الشيطان على الجسد وعلى الغريزة الجنسية نفوذا واسعا، ولهذا فإنه من المرجح أن تتأثر نصوص العهد الجديد بهذه التصورات التي أنتجتها الملة الآسينية، لا سيما

---

[1]- رؤيا يوحنّا 13/2.

[2]- رؤيا يوحنا11/9. يشير شارحو هذه الآية أن معنى هذين الاسمين بالعربية هو الخراب والدمار والهلاك.

[3]- رؤيا يوحنا 11/9.

[4]- رؤيا يوحنّا1/9-12.

[5]- " وَوَقَعَتْ حَربٌ في السَماءِ بينَ ميخائيلَ ومَلائِكتِهِ وبينَ التنينِ فقاتَلَهُمْ التنينُ بِملائِكَتِهِ لكنّهُمْ انْهزَمُوا وخَسِرُوا مَكانَهُمْ في السَماءِ وسقَطَ التنينُ العَظيمُ إلى الأرْضِ وهو تِلكَ الحيّةُ القديمةُ والمسَمّى إبليسَ أو الشَيطانَ خادِعُ الدنيا كلِّها وسَقَطَ مَعَهُ مَلائِكَتُهُ " رؤيا يوحنّا 12/ 7-9

[6]- رؤيا يوحنّا 1/12-18

[7]- *التوراة، كتابات ما بين العهدين*، الكتب الآسينية، ج2، ص14.

[8]- الخمسينيات 17/3-26.

[9]- 2/68-12.

وأنّ العهد القديم لا يبذل معطيات موسعة حول الشيطان ووظائفه، ولا عن موقعه من الكون، ولا عن مصدره وأصله.

5 .4 تأثير النصوص القمرانية في متصور الشيطان في العهد الجديد:

من الممكن تاريخيا ومعرفيا أن يكون التحوّل في وضعيّة الشيطان بين نصوص العهدين قد تشكّل خارج النصوص القانونيّة. ويرجّح الدارسون تأكيدا لهذه الفرضية أنّ تكون هذه الصورة قد تشكّلت في كتابات ما بين العهدين الدينيّة التي أنتجتها بعض الملل اليهوديّة المنشقّة[1]، رغم عدم وجود إجماع كليّ حول قضيّة التأثير والتوريث. وبقطع النظر عن الحجج التي تدعم هذه الفرضيّة أو تلك فإنّنا لا نستطيع تجاهل الكثير من مواطن التشابه بين نصوص العهد الجديد والنصوص القمرانيّة، خاصّة في ما يتعلّق بمتصوّر الصراع بين أبناء النور الذين يمثلون مجموع المؤمنين وأبناء الظلام الذين يمثلون القوى الشيطانيّة.

5 .4 .1 مضمون متصوّر الشيطان في نصوص قمران:

تبذل نصوص قمران معطيات غزيرة عن الشيطان. وتقترح قصصا وروايات كثيرة ومتنوعة تشترك جميعها في محاولة إيجاد حلول لمعضلة الشرّ. وتجعله واقعا يفرض نفسه بقوّة في الحياة البشريّة ولكنّه يتقبّل في نفس الوقت بضرب من الرضى والتسليم. وتحاول جلّ النصوص أن تقترح منطقا غالبا ما يرد في قالب قصصيّ يعلّل وجود الشرّ في ظلّ هيمنة خالق عادل ورحيم على جميع أحداث الكون. وتتدارك هذه النصوص شحّ المعطيات في العهد القديم. غير أنّ سخاءها أيضا لا يسمح باستنتاج متصوّر واحد وثابت. إنّما يكشف عن محاولات مختلفة لتعليل الشرّ وتعليقه بأحداث بدء الخليقة، ممّا يعطيه بعدا كونيّا أصيلا ويمكّن له في عالم الاعتقاد.

ويرجح الدارسون أنّ صورة الشيطان في العهد الجديد انبثقت من هذا الأدب الدينيّ الزاخر[2]، وسواء أأطلقت عليه نصوص الملّة الآسينيّة اسم الشيطان[3] أم بليال[4] أم مستيما[5] أم

---

[1]- Jean Daniélou, *Le judaïsme au temps du christ*, p65.

[2]- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, pp155-157.

[3]- سقوط الملائكة والسفر الأخروي لأخنوخ 6/1-6.

[4]- دستور الجماعة 17/1-18.

[5]- الخمسينيات 7/10.

أم غيرها من التسميات فإنّه قد حفظ عددا هامّا من الوظائف والسمات القارّة سترثها نصوص العهد الجديد. إنّ الشيطان في جميع الأناجيل ملاك عاص وعدوّ مشترك لله وللبشر، يسعى دوما إلى تخريب العلاقة بينهما، وينشر الشرور بجميع أنواعها المادّية والأخلاقيّة حيثما حلّ[1]. إنّ إنتاج مثل هذا المتصوّر هو النتيجة الحتميّة لتاريخ ملّة عاشت اضطرابات شديدة طيلة القرنين السابقين لميلاد المسيح[2]. فقد واجهت الملّة الآسينيّة شرّ الاحتلال الخارجي طيلة الفترة الهلينيّة وطيلة الفترة الرومانيّة. وقد عرّض الاحتلال هويّة هذه الطائفة الثقافيّة والدينيّة إلى خطر شديد ممّا دفعها إلى المقاومة بضراوة. وقد أجلى سفر المكابيين الذي كتب خلال القرن الثاني ق.م مستوى هذه المقاومة[3]. ومع ذلك فقد أثرت أساطير الصراع في الأوساط الدينيّة المجاورة في متصوّرات هذه الطائفة اليهوديّة وفي تأويلها للمحن التي تعرّضت لها تاريخيّا.

أنتجت الملة الآسينية أدبا دينيا احتفى حفاوة خاصة بالشيطان بوصفه علّة للشر. وهو علّة بدئيّة ظهرت منذ أوّل الزمان وتواصل نشاطها مذ هبط آدم إليها. والملاحظ أنّ جلّ هذه المتصورات الزاخرة قد تجاوزت الفضاء الذي نشأت فيه فهاجرت تلك الأفكار وتسربت إلى المسيحيّة التي كانت تجاورها وتعاصرها، وذلك رغم سريّة العقيدة الآسينيّة.

5 .4 .2 ظروف التثاقف:

تشير بعض الأبحاث في هذا السياق إلى أنّ نصوص الملّة الآسينيّة قد ورّثت نصوص العهد الجديد جملة من سماتها وخصائصها[4]. ولعلّ وجاهة هذا التصوّر تعود إلى اتساع الهوّة في ما يتعلّق بمتصوّر الشيطان بين العهد القديم والعهد الجديد. إذ لا تفضي المعطيات التوراتيّة إلى ما آل إليه هذا المتصوّر الدينيّ في العهد الجديد. فقد بلغ درجة من النضج والاكتمال لا يمكن أن تنمى إلى المعطيات القليلة والمشتّتة التي بذلتها نصوص العهد القديم،

1- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p176

2- *التوراة، كتابات ما بين العهدين، الكتب الآسينية*، ج1، ص39-43.

3- المرجع نفسه، ج1، ص ص37-39.

4- Marc Philonenko , La doctrine qoumranienne des deux esprits : ses origines iraniennes et ses prolongements, dans le Judaïsme essénien et le christianisme antique, dans *recherches inter testamentaires* : *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumranien*, pp75-115

ممّا يشير إلى أنّ أطوار نشأة هذا المخلوق لم تكن بين دفّتي النصوص الرسميّة إنّما كان ذلك خارجها.

يتعلّق الإشكال حينئذ بالفراغ الذي نجده بين أسفار العهدين. ويبدو أنّ الأدبيّات الدينيّة التي نشأت بين الفترتين والتي وسمت بالمحرّفة فأقصيت عن مجموع الكتابات الرسميّة هي التي تسدّ هذا الفراغ، مادمنا نسلّم بأنّ صورة الشيطان التي ظهرت في العهد القديم لم تنشأ بالطفرة ولا بالصدفة، إنّما هي بالضرورة حصيلة تراكمات سابقة. وقد أسهم اكتشاف النصوص القمرانيّة بشكل واضح في إضاءة مصادر بعض التصورات المميزة للمسيحيّة، والتي لا تجد لها مثيلا في النصوص الدينيّة الرسميّة لليهود. وقد أشار إدوار لونقتن في مؤلفه La Démonologie: étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement، خاصة إلى تأثير سفر آدم وحواء المنحول في تشكيل متصور الشيطان بوصفه مخلوقا للغواية في العهد الجديد[1]. ويرى بوجه عام أنّ أدبيات ما بين العهدين هي التي أفرزت تمثلات المسيحيين للشيطان[2]. ولا شكّ في أنّ الجوار الجغرافي والتزامن التاريخي بين الملّة الاسينيّة والمسيحيين يسمح بتعليل علاقة التثاقف ونشأة نوع من التأثر والتأثير سمح بتبادل بعض الأفكار الدينيّة. بل إنّ القرب الزماني والمكاني بينهما قد دفع بعض فلاسفة القرن الثامن عشر إلى اعتبار المسيحيّة أسينيّة معدّلة[3]. وعلى أيّة حال فإنّ ما يعنينا في هذا الصدد هو تبين تأثير المتصورات الأسينيّة حول الشيطان في وضعيّته ووظائفه في العهد الجديد، وتبين إسهام تلك النصوص في تطوير صورته وتحديد وظائفه ومنزلته من الكون في الكتاب المقدس. وذلك في إطار تتبع صيرورة هذا المخلوق في التجارب الدينيّة التوحيديّة التي ورثها الإسلام في طور لاحق.

5 .4 .3 مظاهر التأثّر والتأثير:

تشمل العناصر المورّثة مكونات عديدة من أهمّها الاعتقاد في الصراع القائم بين روحين، يمثل الأوّل منهما قوّة نورانيّة خيّرة في حين يمثّل الثاني قوّة ظلاميّة شرّيرة. وقد تجلّت هذه التأثيرات بشكل ملموس في كتابات يوحنّا سواء في سفره أو في كتابه الرؤيوّي. فقد شاع

---

[1]- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, pp155-157.

[2]- Ibid, pp155-157.

[3]- *التوراة كتابات ما بين العهدين الكتب الأسينيّة*، ج1، ص44.

استعمال عبارة" أبناء النور" في إنجيل يوحّنا وتسرّب إلى غيره من النصوص المسيحيّة المقدّسة[1]. وهي عبارة لا نجد لها من نظير في نصوص العهد القديم الرسميّة[2]. ويجدر التنبيه إلى أنّ وجوه استعمال المسيحيين لهذه العبارة تتطابق مع استعمال القمرانيين لها. إذ يعتبر كلاهما أنّه من أتباع أبناء النور في حين أنّ أعداءهم هم أبناء الظلام. والاستعمال اللغوي لا يدل على مجرّد اقتراض، إنّما هو اقتباس وظيفيّ استخدم لتأدية نفس الدلالة ونفس المعنى. ومن ثمّ تتماثل علاقة الآسنيين والمسيحيين بغيرهم. فهم أصحاب الحقّ وغيرهم أصحاب الباطل وحلفاء الشيطان. ومن لا ينضوي ضمن دستور الجماعة ولا يعقد المواثيق المنصوص عليها في تعاليم الشريعة ينمى حسب الآسنيين إلى حزب الشيطان[3]. ومن لا يلتزم برسالة يسوع الدينيّة هو في نظر المسيحيين من أبناء الظلام وتبع من أتباع الشيطان[4]. وقد تجلّت هذه العلاقة بوضوح من خلال رسالة يوحنا الأولى إذ قال:" مَنْ عَمِلَ البرَّ كانَ بارًا كَمَا أَنَّ المَسيحَ بارٌ ومَنْ عَمِلَ الخَطيئَةَ كانَ مِنْ إبْليسَ لأنَّ إبْليسَ خاطِئٌ مِنَ البَدْءِ وإنّمَا ظَهرَ ابنُ آدمَ لِيَهْدِمَ أعْمالَ إبْليسَ "[5].

فمتصوّر الشيطان إذن بالنسبة إلى هاتين التجربتين الدينيتين يفيض على مجرّد إرباك العلاقة بين المؤمن وربّه، بل تتسع الدلالة ليصبح الشيطان رئيس مملكة رعاياها هم غير الآسنيين وغير المسيحيين، فيصبح الشيطان رمزا للدين الآخر المختلف وثنيّا كان أو غير وثني[6].

1- لوقا 8/16، تسالونيكي الأولى 5/5، إفسيس 8/5.

2- يوحنّا 36/12.

3- نذكر من الشواهد على ذلك قول كاتب نصّ دستور الجماعة "وهاكم القاعدة بالنسبة لأعضاء الجماعة الذين يتحوّلون بإرادتهم عن كلّ سوء ويتعلقون بكلّ ما قضي به بحسب مشيئته لكي يفترقوا عن تجمّع الناس الضالين ليصيروا جماعة في الشريعة" 5 / 1- 2 وجاء قوله في موضع آخر" ...كما وليعهد هو نفسه من خلال الميثاق بالابتعاد عن جميع الناس الضالين الذين يمضون في درب الكفر ذلك أنّ هؤلاء لم يعدّوا في ميثاقه لأنّهم لم يبحثوا ولم يفتشوا عنه فيما يخصّ وصاياه وذلك بهدف معرفة الأشياء المخفيّة التي كانوا قد ضلّوا بها" دستور الجماعة 5/ 11-12

4- "لا يَخْدَعَكُمْ أحدٌ بِالكلامِ الباطِلِ لأنَّ ذَلِكَ يُسبِّبُ غَضَبَ الله علَى أبْناءِ المَعْصِيَةِ فلا تَكونوُا لَهُمْ شُرَكاءَ بالأمْسِ كُنْتُمْ ظَلامًا وأنْتُمْ اليومَ نورٌ في الربِّ فسيروا سيرَةَ أبْناءَ النورِ فثَمرُ النورِ يَكونُ في كُلِّ صَلاحٍ وتَقْوَى وحقٍّ فَتَعَلّموا ما يَرْضَي الربُّ ولا تُشارِكُوا في أعْمالِ الظَلامِ الباطِلةِ بلْ الأولَى أنْ تَكْشِفُوها فمَا يَعْمَلونَهُ في الخِفْيَةِ نَخْجَلُ حتّىَ مِنْ ذِكْرِهِ " أفسس 5/6-14.

5- يوحنّا الأولى 1/ 7-9.

6- George Tavard, *Satan* ,édition l'Horizon de croyant, desclée / Novalis, pp40- 41.

6 . الشيطان في الديانات الوثنيّة القائمة على تعدّد الآلهة:

6. 1 لا شيطان في الوثنيّة:

إنّ الشيطان في نظام الأديان التوحيديّة حلقة هامّة في نظام تفسير العالم من وجهة نظر الدين. على أنّ هذا المخلوق الشيطانيّ لا يعدّ ضرورة ماسّة إلاّ في حدود التجربة التوحيديّة نظرا إلى خصائص الصورة الإلهيّة التي تقترحها هذه الديانات. ففي كنف ربوبيّة متعالية مفارقة مطلقة الإرادة كان لا بدّ من إيجاد مخلوقات وسيطة تربط الله بالعالم، وتنفذ إرادته مهما كان الوجه الأخلاقيّ لتلك الإرادة. في حين أنّ أديان الشرق القديم الوثنيّة على سبيل المثال لم تكن تحتاج إلى الشيطان، إنّما كانت تعبر عن الشرور الطبيعيّة التي تطال العالم من خلال نشاطات الأرواح الشريرة[1]. إنّ الشيطان بوصفه عونا من أعوان الربّ ووسيطا بينه والعالم وممثلا أخلاقيّا للعصيان والفساد تصوّر لا نجد له من نظير إلاّ ضمن التجارب الدينيّة التوحيديّة. ويبدو أنّ ظهور هذا المتصوّر الديني قد اقترن بالزرادشتيّة بعد الإصلاحات التي أدخلت عليها، وهي إصلاحات نحت بهذا الدين منحى توحيديّا فصلها عن التجارب الثنويّة السابقة والمعاصرة لها[2].

6 .2 دواعي استغناء الديانات الوثنيّة عن الشيطان:

لا تعبر الأرواح الشريرة التي زخرت بها أساطير اليونان والبابليين والمصريين عن وضعيّة الشيطان في الديانات التوحيديّة بوصفه أصلا بدئيّا لكلّ وجوه الفساد وعلّة تفسّر انهيار العلاقة بين الله والبشر أو اختلالها. و لا تضمّ الديانات الوثنيّة التعدّدية مثل هذا النموذج الذي يعدّ حديثا إلى حدّ ما في تاريخ الأديان، ولكنّها كانت مع ذلك تنيط الشر بعهدة عدد من الأرواح التي تمثل الشرور الطبيعيّة مثل المرض والجفاف والحرب والوباء ولا تعبّر عن شرور أخلاقيّة محضة[3].

من ناحية أخرى تسمح كثرة الآلهة بالاستغناء عن الشيطان، ذلك أنّ تعدّد الآلهة يعني وجود حدود تقف عندها قدرة الربّ المفرد، إذ لا يبسط الربّ في مجمع الآلهة نفوذه إلاّ على

---

[1]- Michel Delahoustre, « démonologie Hindoue », Dans *Anges et démons*, pp 85- 97.

[2]- Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Volume 1, p324.

[3]- Henri Limet, «Les démons méchants de la Babylonie», Dans *Anges et démons*, pp21-35.

مجال واحد من مجالات الحياة يختص به ولا يتعدّاه[1]، وتتدخل هذه الأرباب في مجريات الحياة البشريّة تدخلا مباشرا لا تحتاج فيه إلى وسائط. ولعلّ جزئيّة إرادة هؤلاء الأرباب وعلاقتهم المباشرة بالكون من شأنه أن يفسّر أسباب الاستغناء عن شيطان يحقّق مشاريعها. هذا زيادة على أنّ هذه الآلهة الكثيرة غير متمحضة في سلوكها لخير ولا لشرّ، إنّما هي في حالة نوسان دائم بينهما فهي تؤذي وتكافؤ وتغضب وتسامح وذلك حسب مصالحها. وهو ما يجعل الشرّ مرتبطا بها مباشرة دون أن يكون معضلة أخلاقيّة. فالشيطان لا يمكن أن يظهر إلاّ في علاقته بربّ واحد لا بأرباب كثر، ولا يرتبط إلاّ بإرادة كليّة تبسط هيمنتها ونفوذها على جميع فعاليات الكون، لا بإرادة جزئيّة مقتطعة[2].

روت الأساطير اليونانيّة قصص الأرباب وصراعاتهم العنيفة. وقد اتخذ الصراع في بعض الأحيان شكل التنازع بين القوى الخيّرة والقوى الشريرة. ولكن حافظ ممثلو الشرّ على هويتهم بوصفهم آلهة تستقل بمجال نفوذ مخصوص، فصراع الربّ زوس وديونيزوس ضدّ كرونوس Kronos الربّ الذي التهم أبناءه وجنودهLes Titans لا يجرّد أيّ طرف منهما من صفة الربوبيةّ، ولا يجعل أحدهما عونا بيد الآخر أو وسيطا. وينسحب الأمر ذاته على صراع هيرقليدس Héraklès ضدّ هيدرHydre، رغم أنّ الصراع بينهما يتخذ صورة صراع الخير ضدّ الشرّ[3]. إنّ جميع هذه الآلهة لا تمتلك هويّة أخلاقيّة قارّة ثابتة. فقد صوّرت الأساطير اليونانيّة الآلهة على شاكلة البشر بكلّ أهوائهم ونقائصهم ولا تختلف الآلهة عن البشر إلاّ في كونها خالدة ومزوّدة بقوّة خارقة للطبيعة البشريّة[4]. وفي ضوء هذا التصوّر للربوبيّة لا يمكن للشيطان باعتباره أداة من أدوات تنفيذ الإرادة الإلهيّة، وبوصفه مخلوقا متمحضا للدلالة الأخلاقيّة على الفساد أن يتشكّل. لذلك يجمع الباحثون على خلوّ عالم اليونان الاعتقادي من الشيطان بوصفه عنصرا تكوينيّا فيه. فالخير والشرّ عند اليونان مندرجان في الطبيعة وليسا خارجها، بل ويذهب أفلاطون إلى أنّ الشرّ غير موجود في ذاته لأنّ الشرّ هو غياب الخير، ويرى سقراط أنّ الشياطين ليست إلاّ مجرّد أرواح لا تحمل في ذاتها أيّة قيمة سلبيّة[5].

1- Marcel Détienne article « Polythéisme », dans *E.U*,Volume 18, pp670-673.

2- Georges Minois, *Le Diable*, P.U.F, deuxième édition 2002, Paris , p 3.

3- Ibid, *Le Diable*, p 10.

4- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص 141-142.

5- Georges Minois, *Le Diable*, p 10.

وقد احتفل التراث الإغريقي بسرد نشاطات هذه الأرواح التي تؤدي أدوارا سلبيّة في حياة البشر فأشار إلى هيكتي Hecate وهي روح خبيثة تخرج من العالم السفلي وتسبّب البؤس والشقاء بعينها الحاسدة لكلّ من تزوره من البشر، وهاديس Hades ربّ العالم السفليّ، فضلا عن ربات القصاص والانتقام Les Erinyes اللواتي يمثلن أشباح المقتولين[1] وككوس Cacus روح النار وروبيقوRobigo الروح الذي يصيب القمح بالتعفّن [2]. و تنشط هذه الأرواح الشريرة في استقلال تامّ عن أيّ سلطة دينيّة تراقبها أو تعلو عليها، كما أنّ مهامّها لا تعدّ خرقا للنظام الكوني إنّما هي مندرجة ضمنه، وهو ما يختلف اختلافا كلّيا عن وضع الشياطين في الفضاء الدينيّ التوحيديّ.

أمّا الديانة الفرعونيّة القديمة فقد عرفت قوى الشرّ واختزلتها في شخصيّة ميثولوجيّة واحدة هي شخصيّة سيث Seth ، ولكنّه مع ذلك لا يمثّل مبدءا مجرّدا للشرّ كما أنّ الشرّ لم يكتس دلالاته الأخلاقيّة من العلاقة الجدليّة مع عالم الآلهة. ذلك أنّه يمكن السيطرة على سلوك الربّ سيت من خلال جملة من التمائم والتعاويذ والطقوس والصلوات والتلاوات السحريّة[3]، ومن شأن هذه الممارسات أن تحدّ من تأثير نشاطاته في الحياة البشريّة. إنّه مجرّد قوّة كونيّة سالبة لا تربط الشرّ بالأخلاق.

لقد عرفت جلّ الأديان نوعا من الاعتقاد في مخلوقات وسيطة بحكم طبيعتها أو بحكم وظيفتها تؤثر في البشر ولكنّها تظلّ دون مستوى الأرباب العلي. و ميّز بعض الباحثين بين الديانات ذات الطابع البدائي وبين الديانات ذات الثقافة العالية، والتمييز بينهما هو تمييز نظريّ بالأساس. إذ يتصور النموذج الأول العالم مأهولا بمجموعة من الأرواح ذات النفوذ الخارق، وتشكل هذه الأرواح جزءا من عالم الاعتقاد الشعبي، وتتوزع إلى خيّرة وشريرة. ولكنه من غير اليسير تشكيل نظام عقدي تندرج فيه هذه المخلوقات وتؤدي ضمنه وظائف أساسيّة، كما يعسر فصلها عن الأصباغ الفلكلوريّة الشعبيّة الدينيّة التي نشأت في كنفها. بل يرى بعضهم أنّ علاقة هذه الأرواح بعالم الأرباب يحتاج بدوره إلى مساءلة. ويرى إدوارد لونقتن Edouard Langton في هذا السياق أنّ الديانات البدائيّة لا تفرّق بشكل واضح بين الأرواح والأرباب، ولا يوجد وسم يميّز الواحد منهما عن الآخر. فهما لا يشكلان فئتين متراتبتين أو

---

[1]- محمّد الخطيب، *الفكر الإغريقي*، منشورات دار علاء الدين، دمشق ط1، 1999، ص 24.

[2]- Georges Minois, *Le Diable*, p 11 .

[3]- James George Frazer, *le rameau d'or*, tome3 ,pp479-485.

مختلفتين بشكل جذري، ولا يبدو الأرباب في كثير من الحالات إلاّ أرواحا بسيطة ارتقت لأسباب متنوعة إلى منزلة عليا[1]. أمّا الديانات ذات الثقافة العالية فقد عوضت هذه الأرواح بمخلوقات ذات طبيعة روحيّة أدنى منزلة من الربّ وهي مخلوقات مهيكلة لعالم الاعتقاد[2].

6 .3 الأرواح الشريرة وتبرير الشرّ الطبيعي:

عجّت العقائد القديمة الرافديّة والمصريّة واليونانيّة بالأرواح الشريرة. فقد نسبت هذه المجتمعات إليهم الآلام والأمراض والجفاف والوباء والموت، فكانت جملة من القوى الظلاميّة التي تقيم في العالم السفلي، وتعبيرا ميثولوجيّا عن نوع من الشرور الطبيعيّة، لا تعكس وعيا دينيّا أخلاقيّا بقيمتي الخير والشرّ[3]. وقد تنحو هذه الأرواح نحو الخير حينا وقد تنجرف إلى معاداة البشر حينا آخر[4]. ففي مجمع الآلهة الرافديّ مثلا تشير النصوص إلى وجود جملة من الآلهة الثواني تختصّ بإلحاق الضرر بالبشر مثل إريشكيجال Ereshkigal ربّة العالم السفلي، ونرجال Nergel الذي تعينه على أداء مهامّه جملة من العفاريت التي تتسببّ في الخراب والحروب والطوفان والأوبئة وغير ذلك من الشرور، هذا فضلا عن جملة من الأرواح الشريرة الأخرى مثل نمتار ملاك الموت وإيرا إله الطاعون وليليث شيطانة القفار[5] و لمشتوlamashtu ربة الحمى وغيرها[6]. ورغم سطوة هذه المخلوقات على مجالات هامة وحيويّة من الحياة الدنيويّة فإنّ السيطرة عليها تظل ممكنة. يمكن أن يتجنب الناس أذى هذه الأرواح من خلال عدد من الممارسات السحريّة ككتابة التمائم والتعاويذ أو من خلال الاستعانة بالسحرة والكهنة[7]، وهو ما يدلّ على نوع من النفوذ المتبادل، فلهذه الأرواح الخبيثة هيمنة واضحة على الكون، وللسحر هيمنة مضادة، تجردها من قواها وتحدّ من تأثيراتها. وتمنع جميع هذه الخصائص التجارب الوثنيّة من إنتاج متصوّر الشيطان مثلما وقر في الديانات التوحيديّة.

1- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p42.

2- Charles Fontinoy, « Les anges et les démons de l'ancien testament », dans *Anges et Démons*, pp 122-123.

3- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص 147-152.

4- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, pp9-10.

5- فراس السواح ، *الشيطان والرحمان*، ص ص 33-34.

6- Georges Minois, *Le Diable*, p 9.

7- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, pp32-38.

خاتمة

لقد خصصنا هذا الفصل التمهيدي للنظر في ارتباط متصور الشيطان بالأديان التوحيديّة ارتباطا وثيقا. فكلما كان هذا المبدأ واضحا ومركزيا ومهيكلا لعالم الاعتقاد تحول متصور الشيطان إلى حاجة ماسة في النظام الديني، مما ينأى به عن أن يكون مجرد فضلة أو عنصرا من العناصر المزيدة إلى عالم الإيمان. إنّه حاجة ماسة تدعو لوجودها خصائص الرب ذاته والحاجة إلى تجسيم إرادته. ولقد احتاج منا النظر في عضوية العلاقة بين نظام الدين التوحيدي ومتصور الشيطان إلى النظر في انفصال هذا التصور الديني المتأخر نسبيا في تاريخ الأديان عن الأرواح الشريرة التي زخرت بها قصص التجارب الوثنيّة الدينيّة. وأكّدنا على أن نشاطات الأرواح الشريرة تبدو أقرب إلى التصور العفوي للشر الطبيعي والمادي الذي كان يؤثر سلبا في حياة الناس. وهي لذلك لا تسمح باندراجها في نظام ديني واضح، ولا تخضع لأية قيود عقديّة، وليس لها دور مهيكل في المجمع الديني. فالشيطان متصور يرتبط ارتباطا وثيقا بصورة رب واحد ومتعال. كما انصرفنا إلى النظر في وضعيّة الشيطان في النص القرآني، فركزنا اهتمامنا على صفتين أساسيتين الأولى هي صفة الضرورة. فوجود الشيطان بناء على ما أبرزناه سابقا ليس ضربا من الترف الفكري. والصفة الثانية هي المخلوقية، وهي الرابطة الأساسية التي بنى على أساسها القرآن علاقة الرب بكلّ ما عداه. وقد ركزنا على هاتين الصفتين لكونهما معطيين وظيفيين سنستخدمهما خلال تحليلنا لوظائف الشيطان في الفصل التالي. ولما كان الإسلام في رأينا تجربة دينيّة غير منفصلة عن التجارب المحيطة بها والسابقة لها انصرفنا إلى النظر في تاريخ الشيطان ووضعيته وعلاقته بالرب وبالكون، فنظرنا في شيطان زرادشت، وفي شيطان اليهود، وفي شيطان العهد الجديد. وسعينا إلى إبراز علاقات التأثر والتأثير بين هذه التجارب في ما يتعلق بصورة الشيطان ووضعيّته ووظائفه وانتهينا إلى أنّ متصوّر الشيطان قد مر بصيرورة طويلة في محاضن مختلفة، ومع ذلك فإنّ جلّ هذه التجارب التوحيديّة تشترك في النقاط التالية:

-جعلت الأديان التوحيديّة، على مراحل، من الشيطان مخلوقا تابعا لسلطة عليا يمثلها ربّ واحد، لذلك فجميع نشاطاته وجميع الأدوار التي يضطلع بها إنّما تتحقّق بإرادة من الله.

-جعلت جلّ هذه الأديان الشيطان طرفا فاعلا في تخريب علاقة الإنسان بالله لذلك

يتخذ هذا المخلوق من الإنسان موضعا لممارسات نشاطاته.

- جعلت جلّ هذه الأديان من الشيطان مخلوقا ذا أصل سماوي وُجد قبل وجود الإنسان نفسه على الأرض مما يعني أسبقيّة الشر على الوجود البشري لذلك كان في جميع هذه التجارب الدينيّة واقعا مفروضا لا يمكن تفاديه ولا تداركه.

-الشيطان هو محور الحياة الروحيّة بوصفه محرك الصراع الديني بين الخير والشر على صعيد فردي وعلى صعيد المجموعة.

-لم تحل جميع هذه الأديان بشكل حاسم وقطعي حدود مسؤوليّة الإنسان في ارتكاب الشرور، فكانت حينا مسؤوليّة الشيطان وحينا آخر مسؤوليّة البشر. وكان الشر حينا آخر قسمة بينهما.

الفصل الثاني: وظائف الشيطان

مقدّمة

تركز بحثنا في الفصل السابق على النظر في خصائص متصور الشيطان في التجارب الدينيّة التوحيديّة، وفي مستويات اشتراكها وتمايزها. وحاولنا إقامة ضرب من التحاور بين منجز كل دين من هذه الأديان. وبسطنا جينيالوجيا هذا المتصور الديني وتاريخه. ولم نقتصر في تتبعنا إلاّ على النصوص الأوائل ما عدّ منها رسميّا وما عدّ من المنحولات. وقد هيّأ لنا النظر في هذه القضايا أرضيّة خصبة من شأنها أن تغني القضايا التي يطرحها هذا الفصل، وتسلط عليه أضواء من غير التجربة الإسلاميّة، وتوسع من أفق النظر في متصور الشيطان وفي وظائفه. ويدور المحور الأساسي لهذا القسم من العمل على النظر في وظائف الشيطان من خلال تفسير الطبري " جامع البيان في تأويل القرآن" من دون أن نستبعد النصّ الأوّل أي القرآن بوصفه موضوع التفسير ومنطلقه. ويطمح هذا البحث إلى إبراز خصوصية متصور الشيطان الإسلامي من منظور المفسر وافتراقه عن سائر التجارب التي كنا نظرنا فيها آنفا، واتسامه بمميزات مرتبطة بطريقة مخصوصة في التمثل تشارك غيرها في الخطوط العامة، ولكنها تحفظ في الآن نفسه افتراقها وتمايزها.

ننظر في وظائف الشيطان من خلال تفسير الطبري، حتى نختبر تجربة من تجارب الانتقال من المجهول والغامض والمعقد إلى الواضح والممكن والمعقول والقريب، ونتمكن من النظر في كيفيات إنتاج معرفة إيجابيّة حول مكون هام من مكونات العالم الغيبي، هذه المعرفة التي تسهم في إجلائه وإظهاره، وتسهم من خلال ذلك في تمكينه في التجربة الإنسانية. وننظر في مستهل هذا الفصل في كيفيّة توزيع الوظائف الشيطانية على محاور واختصاصات. وتعدّ عملية تصنيف الوظائف وتوزيعها على محاور من أهم خطوات عقلنة هذا المتصور والسيطرة عليه.

1 . الاختصاص الوظيفي والتراتب :

إذا كان النصّ القرآني قد وفّر في متنه قاعدة تسمح بتنظيم نشاطات الملائكة وفق اختصاصات وظيفيّة فإنّه لم يوفّر نفس هذه القاعدة في ما تعلّق بوظائف الشيطان. فقد

أشار إشارات عامّة ومطلقة إلى مهمّة الغواية والإضلال والتسلط على النفس البشريّة[1] دون تصنيف أو ترتيب ودون تنظيم يقوم على اختصاص كلّ شيطان بقطاع من قطاعات الحياة الدنيويّة. ولكنّ مصنّفات التفسير كثيرا ما أضافت إلى النصّ القرآني ما ليس فيه، وفصّلت معطياته العامّة والكليّة. فاهتمّ الطبري بتصنيف مجالات النشاط الشيطاني حسب معايير عدّة، بعضها مستمدّ من الحياة اليوميّة وما يعتريها من اختلال، وبعضها راجع إلى مكامن الشهوة والغريزة في النفس البشريّة، وبعضها الآخر مرتبط بمناطق التجمع البشري في الحواضر.

1.1 مبدأ الاختصاص الوظيفي:

تجلّى هذا التصنيف لمهام الشيطان وفق عدد من الاختصاصات الوظيفيّة في خبر أنماه الطبري إلى مجاهد وجاء تعليقا على قوله تعالى:" أَفَتَتَخِذونَهُ وذُرِيَتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِي"[2]، قال:"ذريتهم هم الشياطين. وكان يعُدهم: زلنبور صاحب الأسواق، ويضع رايته في كلّ سوق ما بين السماء والأرض. وبثر صاحب المصائب. والأعور صاحب الزنا. ومسوط صاحب الأخبار يأتي بها فيلقيها في أفواه الناس ولا يجدون لها أصلا. وداسم الذي إذا دخل الرجل بيته ولم يسلّم ولم يذكر الله بصره من المتع ما لم يرفع، وإذا أكل ولم يذكر اسم الله أكل معه"[3].

يحاول هذا الخبر أن يهيكل نشاطات الشيطان وفق نظام يقوم على الاختصاص الوظيفيّ، وذلك لتدارك التعميم الذي طغى على النصّ القرآنيّ في ما يتعلّق بهذه المسألة. والتنظيم مطلب من مطالب تقريب المتصورات الدينيّة وتسهيل عمليّة تمثيلها. وكلّما تكثّفت التفاصيل سهلت عمليّة التمثّل وقربت من الإدراك وتمكن المؤمن من الهيمنة عليها. فتنظيم وظائف الشيطان وفق اختصاصات معيّنة يعدّ في تقديرنا محاولة من المخيلة الجماعيّة للسيطرة على هذا المتصوّر، وتجاوز غموضه وعمومه بواسطة إنتاج معرفة إيجابيّة حوله تبرز تجلياته، وتكثف مظاهر حضوره، وتمكّن اختراقه للعالم السفلي الدنيوي تمكينا.

ومع ذلك فإنّ تنظيم وظائف الشيطان وفق هذا الخبر لم يكن تنظيما محكما،لأنّه لم يخضع لمعايير موحّدة تجعل التصنيف متجانسا ومتراتبا، بل تعدّدت معايير التصنيف، وارتبطت بمظاهر مختلفة من الحياة الدنيويّة.

---

[1]- طه 120/20، الإسراء 53/17، النمل 24/27، العنكبوت38/29، الحشر 16/59.

[2]- الكهف50/18.

[3]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 8، ص ص 237 - 238.

1.1.1 شيطان السوق:

اعتمد هذا الخبر على معيار التصنيف المجالي للمدينة الإسلاميّة، وأناط أمر الأسواق بزلنبور الذي يهيمن على هذا المجال من خلال تعليق رايته ما بين السماء والأرض. غير أن هذا التصنيف يغفل الأشكال الاجتماعيّة الأخرى التي لا تقوم على نموذج المدينة، مثل البدو المرتحلين الذين لم يسمح نمط حياتهم القائم على التنقل بإنتاج فضاء السوق. فلا سطوة إذن لزلنبور إلاّ في فضاء المدينة، ولهذا فهو لا يستطيع أن ينشط إلاّ داخله ما دام السوق شرط وجوده.

يتسّلط هذا الشيطان الذي سماه "جامع البيان" زلنبورعلى الأنشطة التي يحتضنها السوق لأنّه صورة من صور الحياة الحيّة والنابضة. فهو مجال تتجلى فيه بشرية الناس من خلال معاملات البيع والشراء، ويظهر الرغبة في الحياة الدنيوية بمتاعها الكثير فلا زهد في خيراتها. إنّ السوق فضاء من فضاءات الفاعليّة البشريّة يتجلّى داخله حب الحياة الدنيا في أقصى درجات كثافته، لأنّه مجال يعبّر عن رغبة الإنسان في الامتلاك، وفي التمتع بمتاع الحياة من خلال أنشطة البيع والشراء. وهو فضلا عن ذلك فضاء للاختلاط بين الرجال والنساء، وبين جلّ الشرائح الاجتماعيّة. لذلك نراه فضاء يحتوي حضور الإنسان مطلقا في جميع انتماءاته، وبجميع رغباته وهواجسه وغرائزه. فلا عجب حينئذ أن يسطو الشيطان على هذا المجال، ويضع عليه رايته، وأن يختصّ بالمدينة ويهمل غيرها من أشكال التجمع البشري.

ومن ثمّ نلاحظ أنّ المخيّلة الجماعيّة تسلم ضمنيا بفساد فضاء السوق خصوصا وفساد مجالات التجمع البشري الكبرى عموما. فالسوق فضاء آثم، لأنّه الفضاء الذي تتحقق فيه بشريّة الإنسان في صورتها الكاملة بما تحيل عليه تلك البشرية من نقصان وفساد وهشاشة. وهو الفضاء الذي يتجلّى فيه الشغف بتجارة الدنيا على تجارة الآخرة، ويتراجع سلطان الدين أو يتوقف حتّى ينفضّ السوق، ويتفرق الجمع، ويأوي كلّ فرد إلى فرديّته.

1.1 .2 شيطان المصائب:

تمثّل ثاني الاختصاصات الوظيفيّة التي أشار إليها الخبر في هيمنة إبليس على المصائب. والحقيقة أنّ الهيمنة على المصيبة تبدو غامضة وغير مفهومة، لا سيما إذا علمنا أنّ لا سلطان للشيطان على المحن التي تتسلط على البشر، فذلك أمر من تدبير الله، وهو الذي يبتلي بها ويختبر من شاء. ولعلّ المفسّر لا يقصد المصيبة في حدّ ذاتها بوصفها ابتلاء واختبارا، إنّما يشير ضمنيا إلى حالات الهلع والجزع التي تقترن بلحظة تلقيها، فهي لحظة إرباك يمكن أن يغنمها

الشيطان ليعبث برسوخ الاعتقاد، ويتلاعب بمشاعر الثقة في الله ويضع عدله موضع مساءلة وتشكيك.

1. 1. 3 شيطان الزنا:

يتمثل ثالث الاختصاصات في الدفع إلى الزنا. وقد اختصّ بهذه المهمّة الأعور، وللتسمية في هذا السياق دلالة واضحة تجمعها بالوظيفة. فكلاهما يحمل معنى الفساد والتشويه. والعور افتقار للبصر والزنا افتقار للبصيرة وتغليب للشهوة العابرة على الالتزام الديني والأخلاقي المقدّس. وبهذا يهيمن الشيطان على مواطن الغريزة الجنسيّة ويتصرّف بها ويوجهها إلى الوجهة التي تجعل منها جريمة قبيحة وخطيرة. وتنقلنا هذه الوظيفة من مهمّة التأثير والتحكم في الفضاءات الخارجيّة المشتركة إلى التأثير في غرائز داخليّة باطنيّة. كما تنقلنا من التحكم في المجموعة إلى التحكم في الفرد. ويحقق الجمع بين هذه الأضداد شرط استيفاء القوّة والقدرة والهيمنة. فمجال نفوذ الشيطان واسع ومتشعب إلى درجة تجعل كلّ ما في الكون الظاهر والخفي تحت تصرفه وفي متناوله. ويؤكّد الخبر الذي أسّسنا عليه استنتاجاتنا أنّ تسلط الشيطان يتمحور حول الإنسان المفرد أكثر من المجموعة، فالفرد الوحيد والمعزول هو الموضوع الأساسي الذي تتخذ منه القوى الشيطانيّة مجالا للتحكم والإفساد.

1. 1. 4 شيطان الكذب:

يتمثل رابع الاختصاصات الوظيفيّة في إلقاء قول الزور بين الجماعات وإذاعته. وتتركّز هذه الوظيفة حول محور أساسي من محاور العقيدة الإسلاميّة هو تشويش القول الصادق، ويكافئ القول الصادق الوحي القرآنيّ ويرادفه بصفة عامّة. يتسلط الشيطان على الخطاب فينتج القول الكاذب، ويروج إنتاجه بين الناس. ويؤكّد تنبيه المفسر إلى هذه الوظيفة خطورة الادعاء على الدين وتقويله ما لم يقل ونسبة خطاب الباطل إليه. ونظرا إلى خطورة أثر هذا النشاط في حصانة عالم الإيمان وتماسكه أناطت المخيلة الجمعيّة إنتاج هذا الخطاب الزائف إلى مسوط صاحب الأخبار.

1. 1. 5 شيطان النسّائين:

يتمثل الاختصاص الخامس في النفاذ إلى كلّ من لم يذكر ربه، فلكل من هؤلاء شيطان مختص بالناسين من عباد الله، لأنّ النسيان خطر على سلامة العقيدة التي تحتاج إلى تعهد متواصل من خلال التذكّر. وقد أشار القرآن في العديد من السياقات إلى ضرورة تجديد

العلاقة بالله من خلال الذكرى التي تقاوم النسيان[1].

لقد حفظ هذا الخبر الذي أوردناه أعلاه مبدأ الاختصاص الوظيفي للشياطين، فلكل سلطان على قطاع معين من الحياة الدنيوية. وإذا كان لهذا الخبر فضل ترسيخ قانون التخصص فإنّ أخبارا أخرى قد هيكلت هذه الوظائف اعتمادا على مبدإ التراتب والهرمية. إذ تتوزع الوظائف لا وفق الاختصاص فحسب بل وفق ترتيب يقوم على علاقة الرئيس بالمرؤوس. وينصب هذا التصور إبليس سيدا على جمع من الشياطين يقودهم وينظم مهامهم ويوكلها إليهم وفق مؤهلاتهم الخاصة، في حين لا تعدو بقية الشياطين أن تكون أعوانا يتراتبون بدورهم في ما بينهم ولكنهم لا يدركون منزلة سيدهم إبليس. ننظر في مبدإ التراتب والهرمية من خلال قصة أيوب في تفسير الطبري[2].

2 .1 مبدأ التراتب والهرمية:

يشير الخبر الذي رواه الطبري في قصّة أيّوب إلى أنّ الله لمّا سلّط عليه إبليس جمع عفاريت الشياطين وعظماءهم وقال لهم:"ماذا عندكم من القوّة والمعرفة فإنّي سُلّطت على مال أيوب. فهي المصيبة التي لا يصبر عليها الرجال"[3]. فتسلط بعض عفاريت الشياطين على الإبل ورعاتها، وتسلّط آخرون على ولده، وتسلّطت فئة رابعة على جسده. وقد جعل الخبر لكل عفريت من الشياطين قوّة يتميز بها عن غيره، فقد أُعطي بعضهم قوّة إعصار النار، وأُعطي بعضهم الآخر قوّة الصوت المميت الصاعق، وأُعطي بعضهم الآخر قوّة الريح العاصفة. وتوزعت هذه القوى على عفاريت الشياطين وفقا للوظيفة التي يؤديها كلّ واحد منهم، فلكل مهمّة أدواتها التي بها تتحقق. وقد تقاسمت الشياطين مهمة ابتلاء أيوب، ووزعت هذه المهمّة على وجوه متنوعة، مستجيبة لمنطق الاختصاص الوظيفي. فلكل بليّة تحلّ بالنبيّ عون شيطاني معين. ولا تتقاطع هذه الاختصاصات، فهي لا تقبل المشاركة، ولكن يُكمّل بعضها البعض الآخر.

إنّها مهام تقوم على تكليف شخصي لأنّها مرتبطة ارتباطا وثيقا بما توفّر لكلّ شيطان من قوّة ونفوذ. و تبدو هذه الاختصاصات خاضعة لمنطق التراتب. فقد ظهر إبليس في هيئة الرئيس الذي يجمع أعوانه عند الحاجة، ويوكل إليهم بعض المهام. في حين بدت عفاريت الشياطين

---

[1]- آل عمران 41/3، المائدة 110/5، الأعراف 205/7، الكهف 24/18.

[2]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج 9، ص 55.

[3]- المصدر نفسه، مج 9، ص 55.

مرؤوسة، تكتفي بتلبية أمر سيّدها وتتفانى في خدمته. كما كان إبليس الفاعل الذي وزّع وجوه ابتلاء أيوب عليها، وكان صانع القرار والمشرف على أداء الوظائف.

وتتجلّى سيادة إبليس من ناحية أخرى على سائر الشياطين من خلال اختصاصه بأشق المهام وأضناها. فقد تسلط بعض أعوانه على المال، وتسلط البعض الآخر على الولد، ولمّا فشلا في إنجاح مهمّتهما استدعى الأمر تدخلا من إبليس ذاته. فتسلط على جسد أيوب ونفسه، وراح يعظّم عليه المصائب التي حلّت به. وليس أشق على إبليس من تكدير نقاء يقين الأنبياء في الله، وليس أعسر عليه من التأثير فيهم. فكانت مهمة إبلاء الجسد الممتحن وتعذيب النفس أصعب وجوه الابتلاء، لأنّها تحتاج إلى تخطيط محكم وتتطلب التمكن من استراتيجيات التأثير. فتعهّد إبليس نفسه بهذه المهمة الصعبة لا سيما وأنّ أعوانه قد فشلوا رغم تخريبهم حياة أيوب الجميلة من زعزعة إيمانه وثقته في عدل الله.

1 .3 تراتب الشياطين واختصاصاتهم في السنن الدينيّة المجاورة للإسلام:

إنّ توزيع مهام الشيطان وفق ضرب من الاختصاصات المتنوعة والتي تحتاج ضرورة إلى وفرة في عدد هذه المخلوقات يدلّ على أنّ المخيّلة الدينيّة لا تقبل الفوضى. كما أنّها توفر لنفسها بهذا التوزيع للمهام الشيطانيّة مسالك تنتشر فيها الصور التخييليّة وتتسع داخلها مساحات إنتاج تصورات متنوعة حول العالم الشيطاني. فكلّما تفرعت المهام انفتحت خانات القول، وتوسعت آفاق الإخبار، وأوجدت المخيلة الدينيّة لنفسها مواضيع كثيرة تليق بنشاطها وتتّسع له. ولعلّ متصورات المسلم قد احتذت في مسألة توزيع الوظائف على أفراد معينين من الخلق الشيطاني سنن الديانات السابقة في ذلك. فقد وزعت المانوية على جملة من الشياطين مهام محدّدة اختصت بها، وكذلك كان الشأن في نصوص الملة الآسينيّة، فقد خصت كلّ شيطان بوظائف محدّدة لا يتعداها[1]. بل إنّ اختصاص الشياطين بمهام محدّدة مبدأ قديم

---

1 - « à l'intérieur du monde démoniaque, les apocalypses organisent une hiérarchie, en systématisant les données éparses de la tradition. Il y'a d'abord es démons inférieurs, ceux qui sont causes des maux ordinaires de l'humanité, maladie, possession, tentation. Au –dessus sont les grands anges déchus dont Hénoch énumère les noms ...Mais au milieu d'eux se dégage la figure d'un prince des démons qui jouera dans le Nouveau Testament un grand rôle. Il est désigné suivant les ouvrages par des nom divers ». Jean Daniélou, *Le judaïsme au temps du christ*, p65

ارتبط بمتصورات البابليين للروح الشرير، فقد أقامت هذه الثقافة تصورها لعالم الأرواح الخبيثة بناء على منطق يحترم توزيع الوظائف على قطاعات محددة من الحياة الدنيويّة، وتسلُّط كل فئة على ظاهرة محدّدة. فلكل مرض شيطانه، ولكلّ وباء روح تختص به[1]، ولكلّ كارثة صاحبها الذي يقوم عليها[2]. ورغم اختلاف التجربة التوحيديّة عن دين البابليين فقد حفظت لنا الثقافة الدينيّة الإسلاميّة هذا المبدأ في تمثل عالم الشيطان، وعولت عليه في ترتيبه وفق منطق الاختصاص. غير أنّ مبدأ التراتب ومبدأ الاختصاص الوظيفي قد أدركا منتهى النضج والاكتمال في تصورات الزرادشتيين الدينيّة للروح الخبيث أنقرا مانيو Angra Mainyu ، إذ يمثل سيّد العالم الظلامي ورئيسه، وهو يسود مجمعا مكونا من أكابر الشياطين يبلغ عددهم الستة. سمت نصوص الأفيستا هذه الأرواح الستة بأعلامها، وخصصت جزءا منها بوظائف معينة فقد كانت مهمة أكا ماناه Aka Manah تحريك كلّ الجوانب الظلاميّة والهشة في النفس البشريّة لذلك ساهم في إغراء زرادشت بملك الأرض مقابل التخلي عن الرسالة المقدّسة[3]. أما الدرودج Droudj فإنّه شيطان الكذب والزور والخديعة، ويختص إلى ذلك بتسليط مختلف أنواع الأذى الجسدي على البشر[4]. وأما أيشماAeshma فشيطان الغضب والخوف. وأما أزي داهاكا Azi Dahaka فإنها الحية المرعبة التي تختص بإرباك النظام الكوني الذي كان أهورا مزدا قد أرساه[5]. ولعل قدم هذا التصور الذي يجعل عالم الشياطين عالما منظما ومحتكما إلى منطق الترتيب والاختصاص الوظيفي يدل على أن نشاط المخيلة الدينية لا يقترح متصورات فوضويّة، بل إن هذه التصورات الخيالية تقاوم الفوضى وتقدم تمثلات متناسقة ومحكمة. ويبدو أنّ الإسلام قد ورث هذا النظام من أجواره الفارسيين، وأقحمه في نسيجه الداخلي بما أنّه لا يخلّ بقواعده العقديّة الكبرى.

غير أنّ تصرف المتخيل الديني في تنظيم نشاطات الشياطين لم يبلغ من الإحكام ودقة التصنيف ما بلغه في توزيع الوظائف الدينيّة على الملائكة. ويبدو هذا الأمر مقبولا بما أنّ الملائكة هي الحاشية الحافة بالله، وهي المخلوقات المقيمة في السماء، وهي الرابط الديني بين

1- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, pp31-32.

2- Ibid, pp21-29

3- Ibid, p82.

4- Ibid, p83.

5- Ibid, pp84-85.

الربّ والناس. فلا عجب أن تحظى وظائفها بحظ أوفر من الاهتمام.

إضافة إلى ذلك نشير إلى أن اهتمام المتصورات الدينيّة الفارسيّة واليهوديّة والمسيحيّة بالملائكة كان أكبر وأعمق من اهتمامهم بغيرهم، في حين ظلّ متصوّر الشيطان في العهد القديم خاصة متصورا غائما وغامضا وضبابيّا إلى حدّ كبير. ولا تسمح النصوص التوراتيّة بتحديد وضعيّة قارّة ونهائيّة له. وفي ظلّ ما زخرت به التجارب التوحيديّة السابقة للإسلام من اهتمام بالملائكة بوصفها أهل السماء ورسل الربّ الواحد والخالق ورثت الثقافة الدينيّة الإسلاميّة هذه المتصورات الناضجة والمكتملة اكتمالا واضحا، وأثّر ذلك الإرث الثقافي بدرجة كبيرة في صياغة المتصورات الدينيّة حول الملائكة. أمّا الشيطان فإنّه متصوّر متأخّر نسبيّا في تاريخ الأديان تشكّلت أصوله الجنينيّة داخل العهد القديم، ولكنه لم يدرك مرحلة النضج ولم تتحدّد وظائفه الدينيّة داخل النظام العقدي التوحيدي إلاّ بعد قرون[1]. ومهما تكن محدوديّة هذا التصنيف وفوضى المعايير المستعملة في إنتاجه وتجريده وتوزعه على مجالات مختلفة ومحاور عديدة فإنّه يدلّ على مجهود المخيلة المشتركة من أجل إدراج تلك المهام في شبكة محدّدة، وإغناء تلك الشبكة بتفاصيل تحدّد مجال نشاط كلّ شيطان، وتجعل بدل الشيطان المفرد مجموعة متعدّدة العناصر ومتعددة الوظائف. ويسهم كلّ عنصر من بينها في أداء مهمّة عامة مشتركة وقديمة هي مهمة إفساد النظام الدينّي وتشويهه.

ويلاحظ المتفحص في هذه الوظائف بالنظر في نماذج من القصص الديني أنّها لا تدرك غاياتها إلاّ إذا أظهر الشيطان الباطل في مظهر الحق وزوّر، فكان الإيهام دوما الوظيفة التي تسبق سائر الوظائف وكان شرط تحققها جميعا.

2 . مدار نشاط الشيطان هو التوهم:

يلاحظ الناظر في جلّ النشاطات التي ارتبطت بالشيطان وأدّاها في تفسير الطبري أنّها نشاطات تقوم على مبدإ أساسي هو مبدأ الإيهام. يستغلّ الشيطان جهل الإنسان بالحقائق ليروّج أوهامه، وكثيرا ما كان مضمون تلك الأوهام معرفة خاطئة. أوهم الشيطان آدم بالخلود فمدّ يده إلى الشجرة المحرّمة[2]، وأوهم يونس بتناقض الله إذ وعد بمعاقبة أهل نينوى وأخلف

---

[1]- Charles Fontinoy, les anges et les démons de l'ancien testament , dans *Anges et Démons*, p124.

[2]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج1، ص273 .

فغاضب ربّه[1]، وأوهم زكريّا باستحالة النسل فجادل الله[2]، وأوهم يوسف بقدرة الملِك فلاذ به وطلب إليه الشفاعة[3]، وأوهم محمّدا برضوخ الله لرغبة قريش فباح بأمنيته ونطق بكلام ليس من الله[4].

اقترنت جلّ هذه المعاصي بحالة توهّم تواطأت معها ظروف نفسيّة مخصوصة مثل الخوف أو الشكّ أو التمنّي أو الغضب أو الحزن أو غيرها من حالات الوهن التي تعتري الذات البشريّة، وتشوّش في الوقت نفسه نقاء العلاقة مع الله[5]. تدور جلّ وظائف الشيطان على مهمّة الإيهام. ويتأكّد ذلك بالنظر في النشاطات التي ارتبطت به في النصّ القرآنيّ: إنّ الشيطان يعد وعودا كاذبة[6]، ويخوّف أولياءه[7]، ويضلّ[8]، ويزيّن العمل الباطل[9]، ويفتن[10]. وتشترك جميع هذه هذه الأفعال المنسوبة إلى الشيطان في معنى الإيهام. إنّها توهم بالحقّ من حيث تدعو إلى الباطل، وتزعم الصدق من حيث تتكتّم على الزيف، ويظهر فعله وخطابه الصواب في حين يضمر المعصية والشرّ لضحاياه. ويلاحظ الناظر في المعجم القرآني المتّصل بالنشاطات الشيطانيّة أنّ الكثير منه يتمحور حول دلالة الوهم. لذلك نقف على دلالات الأفعال التي نسبها القرآن إلى الشيطان لنوثّق العلاقات بين مختلف وظائف الشيطان ومعنى الإيهام.

2 .1 وهم الأمنية:

من أهمّ ما نسب للشيطان هو التمنّي[11]. وقد عرف التمني في لسان العرب لابن منظور بأنّه الكذب. قال: "التمني الكذب. وفلان يتمنّى الأحاديث أي يفتعلها. وهو مقلوب من المين وهو الكذب. وفي حديث عثمان رضي الله عنه: ما تغنّيت، وما تمنيت، وما شربت خمرا في جاهليّة ولا

---

[1]- المصدر نفسه، مج 6، ص 614 ، ومج 9 ، ص ص74-75.

[2]- المصدر نفسه، مج 8،ص ص 311 - 312.

[3]- المصدر نفسه، مج 7،ص ص 220-221.

[4]- المصدر نفسه، مج 9،ص ص 175 - 176.

[5]- Paul Diel, *La divinité, le symbole et la signification*, Petite bibliothèque Payot, 1991, p 261.

[6]- البقرة 2 /268.

[7]- آل عمران 3 /175 .

[8]- النساء 4 /60.

[9]- الأنعام 6 /43.

[10]- الأعراف 7 /27.

[11]- الحجّ 22 /52.

في إسلام. وفي رواية ما تمنيت منذ أسلمت أي ما كذبت. والتمنّي الكذب تفعُّل من منى يمني إذا قدّر لأنّ الكاذب يقدّر في نفسه الحديث ثمّ يقوله". ويضيف " تمنّى: كذب ووضع حديثا لا أصل له وتمنّى الحديث اخترعه"[1]. فالتمنّي إذن هو اختراع لقول كاذب يردّد أهواء النفس وشهواتها من دون أن يكون قولا حقّا. خطاب الأماني إذن هو خطاب الزور والبهتان، ينتجه إبليس فيوهم بالصدق، وهو الزور عينه. ومن ثمّ فعلاقة الأماني بالكذب علاقة وثيقة تعضدها استعمالات العربيّة اللغويّة لهذا الدّال.

2 .2 وهم الكيد والفتنة والضلال:

أمّا الكيد الذي يتدبره الشيطان للناس فمداره الإيهام أيضا. إنّ الكيد عند صاحب اللسان هو: "الخبث والمكر وهو الاحتيال" وتحتاج الحيلة إلى الخديعة ولا تتحقّق الخديعة إلاّ من خلال إيهام النفس البشريّة بعلم الشيطان وبصدق معارفه. أمّا الفتنة وهي من الوظائف التي نسبها القرآن إلى الشيطان في آيات كثيرة فهي الإضلال " وقولهم فتنت فلانة فلانا قال بعضهم: معناه أمالته عن القصد. والفتنة في كلامهم معناه المميلة عن الحقّ"[2]. يميل إبليس وهو يفتن الناس بهم عن سبيل الحقّ إلى الباطل من خلال التزوير والادعاء والإيهام بالحقيقة. وأمّا الضلال فيقترن في اللغة بالضياع والفقد وعدم الاهتداء حقيقة أو مجازا. وقد سمّي السراب مضلّلا وسمي النسيان والغيبوبة ضلالا [3]. ولا عجب والحالة هذه أن ينمى الإضلال إلى إبليس بما أنّ وظيفته هي الإيهام بالحقيقة إيهام السراب بالماء، وتجريد الإنسان من معارفه الدينيّة التي تحصّنه من الخطإ مثل حالة النسيان والغيبوبة. بما أنّ شغل الشيطان الشاغل هو إضاعة النفس البشريّة في مجاهل الكفر، والتوغل بها في مناطق مظلمة لا تحظى من الدين بالشرعيّة.

3 .2 وهم الزينة :

تندرج دلالة التزيين في نفس هذا السياق. فالزينة ضرب من ضروب الحجب والمخاتلة تُوارى فيها الحقيقة وتخفى تحت عناصر مضافة وأخرى مزيدة. فالشيطان الذي يزيّن للعباد بعض الأفعال يواري حقيقتها ويتستّر على بشاعتها بعناصر أخرى خارجيّة. والتزيين إذن ضرب من الإيهام بالصواب يحسّن فيه القبيح ويجمّل الذميم إلى أن يُغترّ بظاهره ويُرغب فيه.

---

[1]- ابن منظور، *لسان العرب*، مدخل (م، ن، ي).

[2]- المصدر نفسه، مدخل (ك، ي، د).

[3]- المصدر نفسه، مدخل (ض، ل، ل).

2 .4 وهم الوعد:

وعد الشيطان نشاط مداره الوهم أيضا، لأنّ الوعد من زاوية نظر دينيّة ينطوي على ادعاء كشف الغيب. ومضمون الوعود لا يشتقّ من الواقع إنّما يشتقّ من ادّعاء معرفة ما سيكون. في حين أنّ هذا الجدول من المعرفة جدول ممنوع ومحرّم على المخلوقات يحتكره الله لنفسه ولا يسمح بالتفريط فيه لأنّه شرط من شروط ربّانيته ووحدانيّته.

مدار الوظائف المنوطة بعهدة الشيطان إذن هو الإيهام. الإيهام بملكيّة الحقيقة ممّا يجعل الحقيقة بؤرة الصراع التي تتسلّط عليها القوى الإلهيّة ممثّلة في الملك والنبيّ والقوى الشيطانيّة. فهي موضوع الزعم حين يدّعي كلّ طرف ملكيّتها والهيمنة عليها[1]. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ وضعية التوهم أو الإيهام بالمعرفة وبالحقيقة لم تتحقق فعليا إلاّ من خلال تسلط الشيطان على بواطن الأفراد سواء أكان هذا الباطن عقلا أم عاطفة أم غريزة. ويجعل هذا النوع من التسلط نشاطات الشيطان نشاطات جوفية باطنية يتحقق فيها تأثيره السلبي بشكل سريّ وصامت، ويكون الشيطان علة خارجية تبرر الفوضى والفساد، ولكن تظل النفس البشريّة مأواها الوحيد.

2 .5 أصالة الإيهام:

تدور نشاطات الشيطان على محور هامّ هو الإيهام بالحقيقة وإخراج الباطل مخرج الصواب. وهذا النشاط هو صميم الفتنة والإضلال. ويبدو أنّ اقتران الشيطان بالوهم يعود إلى بادئ الزمان بل إلى لحظة تشكل الخليقة. وتحديدا إلى اللحظة التي قاس فيها إبليس عنصره بعنصر آدم الطينيّ، فاستنتج "على نحو خاطئ" رفعة منزلته و دنوّ منزلة آدم. وإذا كان هذا التصوّر لا يمتّ بصلة إلى النصّ القرآنيّ، فالمفاضلة والمقايسة كانت من إنتاج مؤسّسة التفسير، فإنّه يدلّ على أنّ المتخيّل الدينيّ الإسلاميّ يجعل محور الصراع بين الطاعة والعصيان متمثلا في المعرفة الحقيقيّة. لذلك أناطت بعهدة الشيطان كلّ ما يتّصل بالزيف

---

[1] - « le diable est forcément mensonger car, si les persécuteurs appéhendient la vérité, à savoir l'innocence de leur victimes, il ne pourrait plus se soulager de leur violence à ses dépeus. Le mécanisme victimaire ne fonctionne qu'en vertu de l'ignorance de ceux qui le font fonctionner. Ils se croient dans la vérité alors qu'en réalité, ils sont dans le mensonge ». René Girard, *Je Vois Satan tomber comme l'eclair*, Grosset, Paris, 1999, p 62.

والخطأ وأناطت بالله وأعوانه الوحي المقدّس حامل المعرفة المقدّسة. فالشيطان لا يمتلك قطب الحقيقة منذ البدء وإن أوهم بعكس ذلك، وقد كان إبليس أوّل من قاس قياسا خاطئا[1]. وعلّق الطبري على الآية 12 من سورة الأعراف فقال: " قالَ ما مَنَعَكَ ألاّ تَسْجُدَ إذْ أمَرْتُكَ قالَ أنا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وخَلَقْتَهُ مِنْ طينٍ: أنّ المانع كان له من السجود والداعي له إلى خلافه أمر ربّه في ذلك أنّه أشدّ منه أيدا وأقوى منه قوّة وأفضل منه فضلا لفضل الجنس الذي منه خلق وهو النار على الذي خلق منه آدم وهو الطين، فجهل عدوّ الله وجه الحقّ وأخطأ سبيل الصواب". ويمضي الطبري في قلب المفاضلة فنافح عن رزانة الطينة وأناتها وحلمها وحيائها وتثبتها وذمّ النار لخفتها وطيشها واضطرابها وارتفاعها علوّا[2].

ولكن ما يعنينا من هذا السياق هو ربط النشاطات الشيطانيّة بمحور الخطأ والجهل، وهو المحور الذي يتبع إيهام ضحايا الشيطان بالمعرفة الباطلة والحقيقة المزورة[3].

3 . جوفيّة النشاط الشيطاني:

3 .1 الشيطان مقيم في الجسد:

يلاحظ الناظر في النص القرآني وما حف به من شروح في مدونات التفسير أنّ مهمّة الشيطان تتحققُ من خلال عدد من النشاطات الجوفيّة[4]. إذ يتسلّط على النفس يوسوس لها، وعلى الأمنية يلقي فيها، وعلى الخوف يستغلّه. فبدا الشيطان مجاورا للإنسان بل ملاصقا له مقيما فيه[5]. وهو وإن كان علّة خارجيّة مغايرة للذات البشريّة إلاّ أنّها علة على غيريّتها حالّة فيه. إنّه يتسرّب في الجسد، ويجاور القلب والنفس، ويجري منهما مجرى الدم في العروق. فلا وطن للشيطان إلاّ نفس الإنسان الضعيفة، وهذه النفس لا تستطيع مقاومة تملك الشيطان لها ومخالطته إياها وحلوله فيها. إنّ "إبليس يسكن لا الفضاء الخارجي فقط إنّما هو متلبّس أيضا

1- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 5، ص440.

2- المصدر نفسه، مج 5، ص 440 .

3- Zilio-Grandi Ida, « Satan », dans *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, Paris 2007,pp790-793.

4- لقد استفدنا في وصف نشاط الشيطان بسمة "الجوفية" من أطروحة العادل خضر " *الأدب عند العرب*" الذي استخدم هذه العبارة وهو يصف تسلط الشيطان على قطب المعنى والبيان، انظر ص ص 436-437.

5- Zilio-Grandi Ida, « Satan », dans *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, Paris 2007,pp790-793.

بجسم الإنسان باعتباره عالما صغيرا"[1]. وقد قال الطبري مؤكدا إقامة الشيطان في باطن كل بشري "ما من مولود إلاّ على قلبه الوسواس، فإذا عقل فذكر الله خنس، وإذا غفل وسوس"[2].

وقد تجلّى هذا المتصوّر الذي يدلّ على تمثّل جوفي لنشاطات الشيطان من خلال وصف كيفيّة أدائه لوظائفه التأثيريّة في النفس البشريّة. إنّ الشيطان يوسوس في النفس[3]. والوسوسة هي "الصوت الخفيّ من ريح"، وهي "حديث النفس"، وهي"الكلام الخفيّ في اختلاط"، " وهي حديث النفس والأفكار"[4]. فالشيطان الذي يوسوس إذن هو القسم الآخر من الإنسان. إنّه الشقّ الذي يحدّثه عن الممنوع والمرفوض ويتخطّى بأفكاره وأحلامه وأمانيه مستوى المسموح. إنّ الشيطان الذي يرقد على قلب ابن آدم ويحلّ في كلّ مسارب جسده يحدّثه حديثا خافتا سرّيا يعبّر عمّا يحتويه الصمت وتحجبه الممنوعات. حين يوسوس الشيطان يفضي البشر بذنوبهم وأخطائهم، ولكن على لسان الآخر، على لسان الشيطان، ليحمله ثقل البوح ويورطه في جريمة قول ما لا ينبغي أن ينقال[5].

إنّ الشيطان الذي تحاول جلّ المتصورات الدينيّة أن تجعله آخر مغايرا للإنسان ومنفصلا عنه، بل وتحاول أن تصوره عدوّا لدودا، تمثله المتصورات الدينيّة الإسلاميّة زيادة على ذلك بوصفه جزءا من الذات البشريّة لا يمكن فصله عنها لأنّه متلبّس بها متسرّب داخلها حالّ فيها. إنّه ليس جزءا يمكن اقتطاعه أو تطهيره، ولكنّه ثاو في كلّ مكان إلى حدّ يجعله جزءا من الجسد والنفس اللذين يحتويانه. وقد جاء في الأخبار أنْ " ما من الناس أحد إلاّ وله أربع أعين: عينان في وجهه لمعيشته، وعينان في قلبه. وما من أحد إلاّ وله شيطان متبطّن فقار ظهره، عاطف عنقه على عنقه، فاغر فاه إلى ثمرة قلبه"[6].

إنّ إقامة الشيطان في جسد البشر، وسكنه في قلوبهم وأنفسهم يعدّ استتباعا طبيعيّا مترتبا عن خصائص الطينة التي منها خلق آدم. فآدم قد خلق من طين مرج الله فيه الخير والشرّ، وقد روى الطبري فقال: "إنّ الله عزّ وجلّ خمّر طينة آدم أربعين ليلة، أو قال أربعين يوما، ثمّ قال بيده فيه. فخرج كلّ طيب في يمينه وخرج كلّ خبيث في يده الأخرى، ثمّ خلط

1- محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب*، ج2، ص 70.

2- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 12، ص 752.

3- الناس 114 /5 ، الأعراف 7 /20 ، طه 20 /120 .

4- ابن منظور، *لسان العرب*، مدخل (و.س.س).

5- Paul Diel, *La divinité, le symbole et la signification*, p256.

6- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 11، ص 321.

بينهما، ثمّ خلق منها آدم، فمن ثمّ يخرج الحيّ من الميّت ويخرج الميّت من الحيّ ويخرج الكافر من المؤمن"[1]. وقد تأسست سلطة الشيطان على الجوف وولعه به وحاجته إليه حتى يؤدّي وظائفه في مثالين من القصص الديني كلاهما مرتبط بأحداث أوّل الزمان: أمّا الأولى فمرتبطة بولوج إبليس جوف آدم وهو مازال طينا لم يسوّ بعد، فقد فزع إبليس من هذه الطينة، وروى الطبري أنّه كان يقول:" لأمر ما خُلقت" وأنّه "دخل من فيه وخرج من دبره"[2]. والمثال الثاني متصل بسياق الهبوط، ذلك أنّ إبليس لما أزمع التغرير بالزوج البدئي، غرّر بالحيّة أولا فاستحوذ على جوفها ومرّ من فيها وأدخلته في فقمها، فتسلل إلى الجنّة ما أن احتواه الجوف[3]. ويدل هذان المثالان على ارتباط وثيق بين النشاطات الشيطانيّة والجوف فالشيطان لا ينشط إلاّ بالعبور إليه، ولا ينفذ مشاريع إلاّ باختراق كثافة الجسد والإقامة في الداخل[4].

منذ البدء إذن وفّرت طينة آدم للشيطان شرط احتوائه، فقد مازج فيها الله بين المتناقضات، وجمع إلى الخير الشرّ، وكانت بحكم المخالطة والممازجة منفتحة على إمكان تشكيل المؤمن انفتاحها على إمكان تشكيل الكافر[5].

تتناسق متصورات المسلمين الدينيّة ولا تتناقض، فتفضي فيها المقدّمات إلى النتائج إفضاء تلقائيّا. إنّ الشيطان إذن قوّة تخريب وإفساد، ولكنه في الوقت نفسه قوّة مقيمة في الداخل. ولذلك فإنّ إلغاءها ومقاومتها مطلب صعب المنال، يتطلّب معرفة دينية دقيقة، كما تتطلّب هذه الوضعيّة المعقّدة الوعي بالتفاصل بين الشيطانيّ والدينيّ وبين المقبول والممنوع وبين الحلال والحرام وبين الطاعة والعصيان خاصّة وأنّهما مقيمان معا في نفس الوعاء. وهذا الجسد الذي احتوى نفخة الربّ كان عمّره إبليس من قبل واخترقه مرارا وتكرارا، يدخل من فيه ويخرج من دبره، فظلّ أثر إبليس باقيا فيه بقاء نفخة الربّ[6].

وفضلا عن هذه التصورات التي تجعل الشيطان متصوّرا ذرّيا مقتدرا على التسرّب في البشر والانتشار داخلهم نلاحظ أن نشاطات هذا المخلوق نشاطات جوفيّة تؤثّر في الداخل، أي في

---

[1]- المصدر نفسه، مج 3 ، ص 225 .

[2]- المصدر نفسه، مج 1، ص241.

[3]- المصدر نفسه، مج،1 ص273.

[4]- انظر دلالات الجوف المقترن رمزيا بالهاوية في:

Gilbert Durand, *les structures anthropologiques de l'imaginaire*, pp128-133.

[5]- محمد عجينة، موسوعة *أساطير العرب*، ص ص174-180.

[6]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج 1، ص 241.

الانفعالات. ونادرا ما أصابت البشر بضروب التشويه الجسدي أو الإسقام أو أصابتهم بالعلل والأمراض كما هو الشأن في العهد الجديد، وهو أمر كنّا قد وقفنا عنده في الفصل الأوّل من هذا الباب.

3 .2 الشيطان موجود في مطلق المكان:

زيادة على سمة الجوفيّة تتسم نشاطات الشيطان بسمة الانتشار فهي موجودة في كلّ مكان إلى حدّ يجعل موضعتها في المكان أمرا مستعصيا. فقد قال الطبري في جامع البيان نقلا عن كعب الأحبار: "لو تجلّى لابن آدم كلّ سهل وحزن لرأى على كلّ شيء من ذلك شياطين لولا أنّ الله وكّل بكم ملائكة يذبون عنكم في مطعمكم ومشربكم وعوراتكم إذا لتخطّفتكم"[1]. فالشيطان إذن لا يتعيّن في مكان لأنّه موجود في كلّ مكان: في الجوف، وفي الفضاء، في السريرة وفي الطبيعة، في الفرد وفي المجموعة، يتسلط على العاقل وعلى غير العاقل. فهيمنته واسعة ومتنوعة ووجوده لا ينحصر في فضاء ولا مكان ولا في زمان، إنّه موجود دوما وفي كلّ مكان، منتشر في الإنسان وخارجه، لا تتحصن منه إلاّ السماء التي طرد منها وكان فيها. وما عداها فمجال مفتوح أفسحه له الله لكي يتحرّك ويؤدي المهام الموكلة إليه. يتسم وجود الشيطان في متصورات المسلمين بالانتشار فهو في كلّ مكان وفي مطلق الفضاء، شأنهم في ذلك شأن اليهود الذين يتمثلون الشيطان بوصفه مخلوقا لا يتموضع في إطار ولا يحتويه مكان، فهو موجود في جميع الأمكنة، وفي جميع الأزمنة[2] ، وتشير بعض الدراسات إلى أنّ العهد القديم قد ورث هذا المتصور من الثقافة البابلية والآشورية وخاصة من الكلدانيين الذين كانوا يتصورون عالما مأهولا بالأرواح الشريرة[3]. وعلى أيّة حال تجتمع الجوفية بسمة الانتشاريّة فتجعل الشيطان موجودا في مطلق المكان، وتجعل الحياة الدينيّة الجماعيّة أو الفرديّة مهدّدة به تهديدا دائما، فلا مجال للاطمئنان.

3.3 في تلازم الشيطنة بالانفعال:

إنّ نشاطات الشيطان في المتصوّر الدينيّ الإسلاميّ والقرآنيّ على وجه الخصوص ليست إصابة بمرض أو صرع أو خرس أو غير ذلك من ضروب الاعتلال الجسدي، ولكنّه تصرّف في

---

[1]- المصدر نفسه، مج 7، ص 354.

[2]- انظر مزمور 91.

[3]- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p17.

مواطن الانفعال والشعور والشهوة. إنّه استثمار لحالات الكرب والحزن، أو لحالات الغضب والنقمة، أو لحالات الشكّ والارتياب، أو لحالات الخوف. و تبنّى الطبري نفسه هذا الفهم لوظيفة الشيطان. فقد جاء في تأويل الآية 201 من سورة الأعراف" إِنَّ الذينَ اتَّقُوا إِذَا مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَيْطانِ تَذَكَرُوا فإذَا هُمْ مُبْصِرونَ" قوله: "خبر من الله عمّا يمسّ الذين اتقوا من الشيطان، وإنّما يمسّهم ما طاف بهم من أسبابه، وذلك كالغضب والوسوسة. إنّما يطوف الشيطان بابن آدم ليستزلّه عن طاعة ربّه أو ليوسوس له والوسوسة والاستزلال هو الطائف من الشيطان"[1]. وعلى هذا الأساس "غدا إبليس في الرمزية الإسلاميّة جانبا من الإنسان هو الجانب المظلم منه"[2]، الذي يجلي سلطة الشهوة، وتحكم الانفعالات، وهشاشة النفس إذا ما وضعت على محكّ الاختبار.

إنّ الشيطان وفق تأويل الطبري لا يتسلّط على البشر تسلطا مباشرا، إنّما يؤثّر في البشر من خلال بعض الأسباب مثل الغضب أو الحزن أو الفرح[3] أو السهو أو الغفلة[4]. فهذه الوضعيات التي يغلب فيها الانفعال أو النسيان هي مجاز الشيطان إلى الإنسان. وهي سبيله إلى التلاعب بأمنه الدينيّ ووضع علاقته بربّه موضع مساءلة وتفكير. ولعلّ تسللّ الشيطان إلى البشر من خلال انفعالاتهم يجعل الإثم شراكة بين الشيطاني والبشريّ. إنّ وزره لا يقع على الشيطان فحسب، فللإنسان أيضا قدر من المسؤوليّة في الجرم الدينيّ. وهو ليس مجرّد فريسة ولا هو مخلوق مستلب الإرادة. إنّه يوفر للشيطان أرضيّة تمكنه من السيطرة عليه، ويسهم بذلك إسهاما إيجابيا في تنفيذ المعصية. ولعلّ هذا المتصوّر الدينيّ الذي يجعل الإنسان عنصرا فاعلا ومسؤولا إلى حدّ كبير عن آثامه ينقذ النظام الديني من الاعتباط، ويجعل قانون العقاب والثواب قانونا دالا ذا معنى، بل ويجعله قانونا عادلا لا يظُلم فيه البشر مادام العصيان إنتاجا مشتركا بين الآدميّ والشيطانيّ. فهذا الذي يخاف، ويشك، ويرتاب، ويغضب، ويتمنّى. وينسى ذكر الله يخطو بنفسه خطوات حثيثة نحو الذنب. ولا تعدو مهمّة الشيطان أن تكون دفعا به

---

[1]- المصدر نفسه، مج 6، ص 156.

[2]- محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب*، ج2، ص 70.

[3]- روى الطبري فقال:"حدثنا ابن عبد الأعلى قال حدثنا ابن ثور عن أبيه، قال: ذكر لي أنّ الشيطان أو قال الوسواس ينفث في قلب الإنسان عند الحزن وعند الفرح، وإذا ذكر الله خنس". *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج12، ص753.

[4]- روى الطبري عن ابن عباس فقال:"الشيطان جاثم على قلب ابن آدم، فإذا سهى وغفل وسوس". *جامع البيان في تأويل القرآن* ، مج12، ص752.

إلى منتهى الدرب واستيفاء لنتائج تلك الانفعالات السلبيّة. ولو لم يضطلع الإنسان بقدر من المسؤوليّة في المعصية لكان تسلط إبليس عليه ظلما من الله، ولانهار النظام الدينيّ تبعا لذلك. ومن ثمّ نلاحظ أن نشاطات إبليس الجوفيّة الباطنيّة تسهم في إنقاذ هذا النظام الديني من تهمة الظلم ومن تهمة الاعتباط، فهي تؤكد أنّ البشر هم اللذين يوفرون للفعل الشيطاني شروطه، ويفتحون من خلال انفعالاتهم له المنافذ فيوتر ثبات الروابط الدينيّة، ويهزّ سكينة المؤمن، ويهدّد مشاعر الإسلام واليقين والإيمان.

4 . سريّة النشاط الشيطاني:

4 .1 وسوسة الخنّاس:

إنّ هذه الوظائف الدينيّة التي تعتمد على تحريك بواطن النفس البشريّة تظهر في النصّ القرآني وفي تعليقات المفسرين عليها محفوفة بضرب من السريّة والسرعة في الأداء. وتبدو هذه الوظائف قائمة على خاصية الكتمان والمباغتة في نفس الآن. نستدلّ على ذلك بمثال الوسوسة[1].

وسوسة الشيطان قول هامس خافت يتسلّل إلى العاطفة والوجدان ويلتف حولهما إلى أن تزلّ القدم وتحدث المعصية، وقد وصف الطبري هذا النشاط بخصائصه هذه فقال:" الشيطان جاثم على قلب ابن آدم، فإذا سها وغفل وسوس، وإذا ذكر الله خنس"[2]. إنّه نشاط سريّ باطني، يستعين بالتكتم، ولهذا وصف الشيطان في القرآن بصفتين متلازمتين فهو الوسواس الخناس[3]، وإذا كانت الصفة الأولى دالة على نوعية نشاطه فإنّ الصفة الثانية تدلّ على سمته وخصائصه، فالخنس يكاد يكون انعداما للحركة وهو وضعية سكونية مرتبطة بالصمت والتخفي[4]. وقد جعل الطبري عمل الشيطان قائما على ضرب من التداول بين الحركة والسكون وبين الوسوسة والخنوس، قال: "إنّ الله أمر نبيه محمّد صلّى الله عليه وسلّم أن يستعيذ به من شرّ شيطان يوسوس مرّة ويخنس أخرى، ولم يخص وسوسته على نوع من أنواعها، ولا خنوسه على وجه دون وجه، وقد يوسوس بالدعاء إلى معصية الله، فإذا أطيع فيها خنس، وقد يوسوس بالنهي عن طاعة الله فإذا ذكر العبد أمر ربّه، فأطاعه فيه وعصى الشيطان خنس، فهو في كلّ حالتيه وسواس

---

[1]- ابن منظور، *لسان العرب*، مدخل (و، س، س).

[2]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج12، ص752.

[3]- الناس 4/114.

[4]- الخنوس الانقباض والاستخفاء، وخنس الرجل إذا توارى وغاب"، ابن منظور، *لسان العرب*، مدخل (خ، ن، س).

خناس"[1]. وعلى أية حال فإن حال الخنوس بما هو انكفاء وصمت وسكينة وضعية تسم وظائف الشيطان بأنها وظائف تتصف بالسريّة، فهي أنشطة بلا صخب.

إنّ تسلط الشيطان على النفس البشرية تسلط رصين وساكن، وهو إلى كلّ ذلك تسلط يستدعي خطابا استراتيجيّا وهادئا لا يستعين بالجهر ليؤثّر في الناس، لأنّه حديث بعض النفس إلى بعضها الآخر يُستغنى فيه عن الصوت. فالمتكلّم نفسه جزء من المتلقّي بحكم علاقة الاحتواء التي أشرنا إليها آنفا.

4 . 2 مسّ الشيطان:

أشار القرآن إلى أنّ تأثير الشيطان في البشر يكون من خلال "مَسِّ طائِفٍ" منهم[2]، فهو لا يعدو أن يكون مجرّد مَس والمسّ حركة لطيفة لا عنف فيها ولا حاجة لها بالقوّة. أمّا طائف الشيطان فقد عرّفه الطبري بأنّه الطيف وهو ما كان كالخيال[3]. وواضح أنّ الطيف والطائف والخيال جميعها عناصر لا مرئيّة ومستعصية عن التحديد بواسطة البصر. لأنّها عناصر خفيّة ومتسترة دائمة الاحتجاب لا تظهر. فطائف الشيطان إذن هو نمط من أنماط تمثيل هذا المتصور الديني يحفظ له خصوصية التستر والخفاء ويدعّمها. ويسمح هذا المعجم المتصل بوظائف الشيطان التي هي نشاطات باطنية بالأساس بتأكيد صفة الاستتار والتخفي، وهما صفتان تنسجمان مع جوفية الوظائف وتعويلها على تحريك السواكن والاكتفاء بقدح شرارة الانفعال.

4 . 3 تلازم السرّية والمباغتة:

تحيط سمة التكتم نشاطات الشيطان، فهو ينشط من خلال الوسوسة التي لا صوت لها، فما هي غير همس، ممّا يجعل وظائفه تتجلى في شكل أثر يعبّر عن نفسه من خلال النتائج المترتبة عنه. وهي عمليّة لا تعقل ولا تفهم ولا ينتبه إليها إلاّ حالما تظهر المعصية ويظهر الفساد. إنّ نشاط الشيطان نشاط صامت بلا صوت تهيمن عليه وضعيّة سكونيّة، فحين يشرع إبليس في الوسوسة يخيّم التكتّم على وظائفه شأنه في ذلك شأن جميع المجرمين الذين يلوذون بالتستّر لحجب الجريمة حين تجسّدها. وفضلا عن تغليف الوسوسة الشيطانيّة بغلاف الصمت تسود معجم الوظائف الشيطانيّة في القرآن وفي التفسير صفة السرعة مما يجعله

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 12، ص752.

[2]- الأعراف 7 /201.

[3]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 6، ص 201.

نشاطا انخطافيّا فهو انقضاض مفاجئ على الذات البشريّة وهو نشاط على سرعته شديد النجاعة والتأثير والنفاذ.

تتجلّى هذه الصفة، صفة المباغتة من خلال وسم نشاط الشيطان بأنّه نزغ[1]. جاء في لسان العرب لابن منظور:"النزغ الكلام الذي يغري بين الناس، نزغه حرّكه أدنى حركة، النزغ شبيه الوخز والطعن"[2]. النزغ إذن هو أدنى الحركات، وهو قريب من الوخزة أو الطعنة. وكلاهما يتّسم بسرعة التنفيذ ومباغتته ونجاعته في الوقت نفسه، مما يجعل مدى هذا النشاط الزمني مدى موجزا وقصيرا، ومع ذلك فهو نافذ المفعول واسع الأثر لأنّه نشاط يتّسم بالكثافة.

ستكون العناصر التالية من هذا الباب نشرا لهذه الملاحظات التي استنتجناها وتأكيدا لها في الوقت نفسه. فهي تثبت أن جل وظائف الشيطان تدور حول محور الإيهام وأنّ جلها نشاطات تأثيرّية باطنية جوفيّة تستغل فيها العواطف والغرائز والأهواء المرتبطة بالنفس البشريّة. ولنا في قصة آدم وحواء مع إبليس أنموذج أوّل يدعم ملاحظاتنا ويغنيها. فهذه القصّة هي النواة الأساسيّة التي حددت هويّة الشيطان وعينت وظائفه ووسمتها بشكل قاطع ونهائي. وكل نشاطات الشيطان اللاحقة لا تكاد تخرج عن الإطار العام الذي تحدّد من خلال قصة الهبوط إلى الأرض.

5 . وظائف الشيطان في تفسير الطبري:

5 .1 الشيطان وآدم: قصّة الغواية الأولى:

لا يستوفي النظر في قصة غواية آدم وحواء بالثمرة المحرمة حقه من المعالجة إن جاء معزولا عن سياقه العام. إذ تحتاج منا هذه القصة البدئيّة البحث في شروط تحققها وفي تبعاتها وفي ما ترتب عنها من نتائج، لأنّ جميع التبعات لم تتحقق إلاّ بتدخل من الشيطان وإسهام منه فيها. ولو لم يطف إبليس على سطح الأحداث لكان معنى الأكل من الثمرة مجهولا، ولكان اكتشاف الجسد، وصنع اللباس، والهبوط إلى الأرض، وظهور الموت تجارب معطلة موقوفة، ولكانت الحياة عليها نية لا تدرك التحقق. فللشيطان إذن مهمة تحويل الممكن إلى منجز والمضي بالنوايا والمشاريع إلى طور الكائن.

---

[1]- الأعراف 7/ 200. يوسف 100/12.الإسراء 17 /53.

[2]- ابن منظور، *لسان العرب*، مدخل (ن، ز، غ).

5 .1. 1 في أنّ آدم ونسله موضوع فعل الشيطان:

يلاحظ الناظر في وظائف الشيطان في النصّ القرآنيّ وفي نصوص المفسرين التي التفت حوله أنّ الإنسان هو محور الوظائف الشيطانية وأنّ آدم هو موضوعها الوحيد. إذ لا يظهر الشيطان بوصفه فاعلا نشيطا ومؤثرا في الحياة الدنيويّة إلاّ من خلال تأثيره في البشر أفرادا كانوا أو مجموعات[1]. فقد تبدّدت صلة هذا المخلوق بالعالم السماوي من بعد أن طرد من الجنّة. ولم يعد يتواصل مع الربّ إلاّ عن طريق التأثير السلبي في المؤمنين. وبعد الهبوط لم يجتمع الشيطان بالله، ولم يعد في مقدور هذا المخلوق التعبير عن وجوده والإفصاح عن كثافة حضوره في الكون إلاّ من خلال وظائفه، تلك الوظائف التي تتخذ من النفس البشريّة مجالها الوحيد.

لا عجب حينئذ أن تظهر شخصيّة الشيطان بوصفها ذاتا مغايرة لسائر جنس الملائكة منذ اللحظة التي ظهر فيها آدم، بل منذ اللحظة التي رفعت فيها طينته من الأرض. فقد أشار الطبري إلى تسلط إبليس على آدم من قبل أن يسوّى. قال لمّا ألقيت طينة آدم في الجنة أنّ الملائكة مرّت به: " ففزعوا منه لمّا رأوه. وكان أشدّهم منه فزعا إبليس. فكان يمرّ به، فيضربه، فيصوّت الجسد كما يصوّت الفخّار وتكون له صلصلة، فذلك حين يقول من صلصال كالفخار، ويقول: لأمر ما خلقت، ودخل من فيه وخرج من دبره، فقال للملائكة: لا ترهبوا من هذا فإن ربّكم صمد وهذا أجوف، لئن سلّطت عليه لأهلكنّه"[2]. تتضح صورة الشيطان وتشرع في الانفصال عن كتلة الملائكة المتجانسة حالما أعلن الله عن نيّته في خلق خليفة إلى حدّ يكاد يبلغ التشارط. فما أوجد النظام الدينيّ الشيطان إلاّ ليُفسد على آدم أمنه ويضعه في حالة اختبار دائمة. ولمّا كانت الجنّة غير قادرة على احتمال مثل هذه الوضعيّة أهبطا إلى الأرض معا.

5 .1 .2 غواية آدم:

تنطلق وظيفة الشيطان الأولى والمتمثلة في غواية آدم من خلال حدث متقدّم في الذكر في النصّ القرآنيّ هو قرار الله تمكين آدم وزوجه حوّاء من جميع ثمار الجنّة ومنع واحدة عنهما. وهو قرار قائم على ثنائيّة المنح والمنع. وهي ثنائيّة أثيرة في القصص الدينيّ المأثور والأساطير عموما. إذ لا يقابل قرار المنع في جميع الحالات بالامتثال، إنما ينتهك ويخترق. ولا يوضع قرار الحظر إلاّ ليتجاوز. فتترتب عن هذا الخطأ الفادح نتائج حاسمة ننظر فيها من خلال النموذج

---

[1]- René Girard, *Je Vois Satan tomber comme l'éclair*, p 62.

[2]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 1، ص ص 240 -241.

القرآنيّ[1].

جاء في النصّ القرآنيّ قول الله: "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَة اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إلاّ إِبْلِيسَ أَبَى واسْتَكْبَرَ وكانَ مِنَ الكافِرِينَ، وقُلْنَا يا آدَمَ أُسْكُنْ أَنْتَ وزَوْجُكَ الجَنّةَ وكُلا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ولا تَقْرَبَا هَذِهِ الشّجَرَةَ فَتَكونا مِنَ الظَالِمِينَ، فَأَزَلَّهُمَا الشّيْطانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مما كانَا فيهِ وقُلْنَا اِهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ولَكُمْ في الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ ومَتاعٌ إلى حِينٍ"[2].

خلق الله للشيطان الثغرة التي تسمح له بالتسلل إلى النفس البشريّة الهشّة ووفّر لمهمّة الغواية تربة تنمو داخلها، وما فوّت إبليس على نفسه هذه الفرصة، التزاما بمقتضيات وظيفته في الكون.

قال الطبري:" لمّا أسكن الله آدم وذريّته (...) نهاه عن الشجرة، وكانت شجرة غصونها متشعب بعضها في بعض، وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم، وهي الثمرة التي نهى الله آدم عنها وزوجته، فجاء بها إلى حوّاء فقال: انظري إلى هذه الشجرة ما أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لونها فأكل منها آدم "[3]. أغوى إبليس حوّاء فآدم بالثمرة لجمال لونها وطيب رائحتها وطعمها، ولكن الآية 20 من سورة الأعراف تشير إلى أنّ انزلاق آدم وحوّاء إلى الخطيئة لم يكن بدافع شهوة الطعام ولا لإغراء الثمرة في ذاتها بل يعود الزلل إلى تأثير الثمرة السحريّ ، إنّها تهب آكلها خلدا وملكا لا يبلى ، قال الله: " فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءاتِهِمَا وَقالَ ما نَهاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إلاّ أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكونَا مِنَ الخَالِدِينَ"[4]. لقد كانت الرغبة في الخلود المحرّك الأساسيّ لخرق الحظر الإلهيّ. ولئن أشار الطبري إلى أنّ هذه الثمرة المحرّمة كانت قوت الملائكة ومصدر خلودهم إلاّ أنّه لم يظهر دور هذه الخصيصة في الإغواء وأهمل هذا المعطى الجوهريّ.

أعطى إبليس قرار الربّ منع الشجرة المحرّمة عن آدم وحواء دلالة ومعنى وقد كان ذلك من قبل حرمانا اعتباطيّا بلا معنى، وربطه بأسباب كتمها الربّ عن مخلوقيه، وأبان علّة الحظر. فالربّ لا يريد لعبْدَيه الارتقاء إلى مصاف الملائكة الخالدة ولا يريد لهما أن يملكا في الجنّة ومن الجنّة شيئا. قال الشيطان ما سكت عنه الربّ، فأنطق قانون الحظر القهريّ

---

[1]- وحيد السعفي، *العجيبُ والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص 84-85.

[2]- البقرة 2 /33 -35.

[3]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج1، ص273.

[4]- الأعراف 7 / 20.

بدلالته الحقيقيّة وفسّر تعسّف الله على أوّل البشر، فنال إبليس بذلك ثقتهما إذ أخرجهما من إرباك إبهام القرار بالمنع وواجههما بحقيقة منزلتهما في العالم العلويّ، إذ ليس لهما أن يرقيا إلى منزلة الملائكة ولا أن ينعما بالخلود مادام الله قد حرمهما من شجرة الخلد، لذلك كان الاستسلام إلى الشيطان نتيجة تلقائيّة تفضي إليها جميع مسارب القصّة[1]. وقد ترتب عن خرق الحظر نتائج خطيرة.

5. 1. 3. تبعات الغواية:

كان لوقوع آدم في شرك إبليس تبعات كثيرة، من أهمها:

5. 1. 3. 1. تعليل الموت:

تعتبر قصّة آدم والشيطان من أشهر القصص الدينيّ وأهمّه في تفسير الطبري[2]. لأنّها تروي قصّة التحوّل من الجنّة إلى الأرض ومن الكمال إلى الفساد، وتروي خاصّة قصّة التحوّل من الخلود إلى الفناء. فهي القصة التي جعلت بليّة الموت مبررة دينيا ومعقولة، وحولت الفناء إلى واقع، بل إلى حقّ لا يتعارض مع اتصاف الله بالعدل، بل يعزّز تسلط الموت على البشر هذه الصفة.

تقوم القصّة في القرآن وفي التفسير مثلما ذكرنا على مبدأ راسخ في جلّ الأساطير والخرافات هو مبدأ الحظر وخرقه. فقد سمح الله لآدم بأن يأكل من كلّ ثمار الجنّة إلاّ واحدة منعها عنه، ولكنّ سليل الطين تطاول على الشجرة الممنوعة وأكل من الثمرة المحرمة بعد أن أوعز له الشيطان بذلك[3]. ولولا وجود الشيطان لما وجدت القصّة من أصلها فهو محرّكها الرئيسيّ. لم يكن آدم قبل تسلّل الشيطان إليه يعرف سرّ الشجرة الممنوعة، لأنّه غريب بالأصالة عن ذلك الفضاء الأوّل الذي احتضنه لا يعرف أسراره ولا نظامه. فبدا الشيطان رمز المعرفة الكاملة مقارنة بجهل آدم الكامل. ثمّ انتصب معلّما يشرح لآدم أسباب الحظر، ويشرح غنيمة تجاوز الحظر[4]، ويفسر له طريقة الفوز بخلود يضاهي خلود الملائكة، ويخفّف عليه

1- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص 87.

2- تبدو قصة هبوط آدم وحواء من الجنة متأثرة كثيرا برواية العهد القديم، وإذا كان القرآن قد استلهم من رواية سفر التكوين خطوطها العامة فإنّ تفسير الطبري قد أغنى القصة بتفاصيل كثيرة وردت في هذا السفر، انظر التكوين 2-3.

3- البقرة 2/ 35-36.

4- الأعراف 7/ 20.

بسحر الغنيمة رهبة العصيان[1]. وما كان الشيطان لحظتها يقول زيفا ولا خديعة إذ لم يكذب القرآن مزاعم الشيطان، ولم ينكر علاقة الشجرة الممنوعة بالخلود والملك، فكان كلام الشيطان حقيقة لا زيفا وصدقا لا باطلا. غير أنّ الشيطان لم يفض إلى آدم وزوجته بجميع معارفه، إذ جحد عنهما عاقبة العصيان. فقد عرّفهما فعل الشجرة وقدرتها السحريّة، وحجب عنهما مآل الجريمة، فقال بعض ما يعرف وكتم البعض الآخر حتّى لا يرغّب سوءُ المآل الزوجَ البدئيّ عن حلم الملك والخلود.

تجلّى الشيطان لآدم وحواء في صورة حيّة التفت حول فكر حواء الغضّ فغرّرت به وأغرته بالمحظور وحببت إليه الممنوع فحصلت الكارثة المحتومة[2].

روى الطبري أنّ هذه الحيّة أقبلت على آدم نائحة ترثيه وهي تعلم أنّه ميت لا محالة، وزعمت أن لا خلاص له من الموت إلاّ الثمرة المحرّمة، قال :" عن ابن إسحاق قال: حدّثت أنّ أوّل ما ابتدأهما به من كيده أنّه ناح عليهما نياحة أحزنتهما حين سمعاها . فقالا: ما يبكيك ؟ قال: أبكي عليكما، تموتان فتفارقان ما أنتما فيه من النعمة والكرامة فوقع ذلك في أنفسهما، ثمّ أتاهما فوسوس إليهما، فقال: يا آدم هل أدلّك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ؟ وقال: ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلاّ أن تكونا من الخالدين وقاسمهما إنّي لكما من الناصحين، أي تكونا ملكين أو تخلدا إن لم تكونا ملكين في نعمة الجنّة فلا تموتان"[3]. تحت وطأة هذا الخطاب الذي تضافر فيه الترغيب والترهيب وحُبك حبكا محكما خرق أدم وزوجته حوّاء الحظر، فاشترى المخلوق الضعيف الذي انطلت عليه حيلة الحيّة الموت مقابل الثمرة ودفع وجوده في الجنة ثمنا لها، وضيّع ما كان فيه من خلود وقرب من الله، فتحقق بذلك مشروع استخلافه في الأرض وتحوّل الهبوط إلى نتيجة حتميّة.

أوهمت الحيّة البشر بالخلود وأغرتهم بمضاهاة الرب أو الملائكة، فضيّع أدم الذي استبدّت به نشوة البقاء ورأى نفسه في لحظة توهّم ربّا. انفلتت به الأحلام فسقط من الجنة سقوطا بلا رجعة وتسلّط عليه الموت ونقمة الربّ وشقي في الأرض ونسله طويلا، وما استطاع تدارك عقوبة الموت[4].

---

[1] - طه 20 /120 -121 .

[2] - الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 1 ، ص 275.

[3]- المصدر نفسه، مج 1، ص 274 .

[4]- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص 91.

هي ذي الحيّة كائن يحرس خلود الله ويجرّد منه كلّ من عداه وينفذ فيهم حكم الموت. وما كان للكون أن يعرف الموت لولا تآمر الحيّة. الشيطان ضدّ الإنسان الهشّ الضعيف. فهما اللذان أدخلا الموت إلى حياة الناس وقد كانوا من قبل في الخلود ينعمون[1].

إنّ قصّة آدم والشيطان في تفسير القرآن بمختلف اتجاهاته تحاول أن تجعل الموت حقيقة معقلنة ونتيجة منطقية آل إليها وقوع الزوج البدئي في إثم خطير. فكان لا بدّ من معاقبتهما عقابا في حجم الجريمة المرتكبة. أمّا الثمرة وأكلها والحيّة وإغراؤها وتوبة آدم وقبولها فزخارف ابتدعها البشر لتجميل القبيح[2]. فهمّ القصّة الأساسي هو جعل الموت أمرا طبيعيا وعقلانيا تفسره دواعي منطقيّة. إنه وفق منطق المفسر عقاب سلّطه ربّ عادل على بشر مذنبين لينأى الله بذلك عن المساءلة عن دواعي هذه العقوبة، ويؤثم البشر في حين يبرئ الله كليا من تهمة ظلم مخلوقاته. و قد نجحت هذه القصّة في تحويل الموت من معطى طبيعي إلى معطى ثقافي، فأسبابه معلومة وتاريخه محفوظ في النصوص الدينيّة المقدّسة. وتبالغ نصوص المفسرين في إبراز أسبابه القديمة وتعليل ظروفه وحيثياته إلى درجة تشغل القارئ عن الموت ذاته باعتباره حقيقة فاجعة وتنجح في تخفيف لوعة الموت بقدر ما تتوغل في تفاصيل جريمة الزوج البدئي. غير أنّ أهم هواجسها كان صرف التساؤل عن درجة عدالة الله وتجنب مواجهة هذه العقوبة القاسية بالحكمة الإلهيّة والانشغال بمهمة الغواية الشيطانية عن كل هذه الإحراجات المتصلة بالذات الإلهيّة.

ولئن نجحت القصة في تحويل الموت إلى حقّ وحقيقة وإلى نتيجة منطقيّة معقولة فإنّها وجهّت نظر الزوج البدئي إلى ذاتيهما، وعلمتهما أنّ لهما جسدين قد يمكنانهما من تدارك ما ضاع من خلود في الجنة، فاقترن تسلط الموت باكتشاف الجسد، وارتبط الوعي بالذنب بالوعي بالذات.

2. 3. 1. 5 اكتشاف الجسد:

يشير النصّ القرآنيّ إلى اقتران خطيئة آدم وحوّاء بلحظة اكتشاف جسديهما. فكان الوعي بالجسد نتيجة من بين النتائج التي أفضت إليها الغواية الشيطانيّة للزوج البدئيّ وقد كان من قبل غائبا مسكوتا عنه. جاء في النصّ القرآنيّ: " فَدَلَّٰهُمَا بِغُرورٍ فَلَمّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ

---

[1] - Gilbert Durand, *les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p125.

[2] - وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص83-102.

لَهُمَا سَوءاتُهُمَا وطَفِقَا يَخْصِفانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الجَنَّةِ"[1].

اكتشفت السوأة لحظة ذاق آدم وحواء من ثمر الشجرة وبانت حقيقة الأجساد حينها. كان الجسد موجودا ولكنّه كان مجرّدا من القيمة يُرى ولا يُرى. فلما ارتكبت الخطيئة تحوّل إلى عار لا بدّ أن يوارى، فطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنّة يواريان العورة الآثمة[2]. وقد قدّم النصّ القرآنيّ فرض اللباس على بني آدم بوصفه شكلا من أشكال العقوبة. فقد اقترن ذكره بطردهما من الجنّة واقترن بإنزال عقوبة الموت عليهما، وقد تجاورت هذه الدلالات من الآية 24 إلى الآية 26 من سورة الأعراف إذ جاء فيها:" قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدوُ ولَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌ ومَتاعٌ إلى حِينٍ، قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وفِيهَا تَمُوتونَ ومِنْهَا تَخْرُجونَ يا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِباسًا يُوارِي سَوءاتِكُمْ ورِيَشًا"[3].

كان الجسد في الجنّة موجودا، ولكنّه معطّل. إذ لا حاجة لآدم ولا لحوّاء به. ففي ذلك الفضاء لم تكن للجسد ولا للجنس حاجة. وقد قال وهب بن منبه في هذا السياق:" كان لباس آدم وحوّاء عليهما السلام نورا على فروجهما، ولا يرى هذا عورة هذه ولا هذه عورة هذا. فلمّا أصابا الخطيئة بدت لهما سوءاتهما"[4]. كان أدم وحوّاء غافلَين عن جسدَيْهما جاهلَين بهما، ولحظة سحب الله نوره تعرّف الزوج البدنيّ نفسه وتعرّف الواحد منهما الآخر. وقد كان طيف الموت نائيا عنهما من قبل، وكان حلم الخلود قريبا موشكا على التحقّق. فاكتشفت الذات البشريّة نفسها لحظة حجب الله حصانته واكتشفت الشقّ الآخر منها، الشقّ المكمّل لها من ذكر وأنثى.

صوّر القرآن اكتشاف العورة على أنّه فضيحة تكاد تبلغ فضيحة اختراق الحظر الإلهيّ. وصوّر زيادة على ذلك ارتباك آدم وحوّاء اللذين راحا يستتران بورق أشجار الجنّة في محاولة رمزيّة لإصلاح ما فسد وتدارك ما فات، ولكن هيهات.

أغوى الشيطان آدم بأكل الثمرة المحرّمة، فكشف هشاشته. ولكن للغواية أدوارا أخرى أبعد من هذا. فقد عرّفت الزوج البدنيّ بحقيقته وسلّمته أداة أخرى تضمن الخلود وتمكن من

---

[1]- الأعراف 7 /22.

[2]- وحيد السعفي، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص102-105.

[3]- الأعراف 7 /24 - 26.

[4]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 5 ؛ ص ص 452 -453.

تواصل الجنس البشريّ من خلال المعاشرة والنكاح[1]. وبذلك أسهمت قصّة غواية آدم في توفير حاجيات انبثاق الحياة في الأرض، وأسهمت في إنتاج أنظمتها الداخليّة التي سمحت بتواصلها واسترسالها. ومن ثمّ فإنّ وجود الشيطان يعدّ وجودا حيويّا في القصص الدينيّ نظرا إلى اضطلاعه بوظائف مؤسسة، فقد وفرت الغواية وما انجرّ عنها من تبعات للحياة الدنيويّة أطرا عامّة ضمنت لها أسباب الوجود والاستمرار.

ومع ذلك فإنّ اقتران اكتشاف الجسد والعورة بإطار عام تهيمن عليه أجواء الإثم والخطيئة والعصيان قد ألقى بضلاله الثقيلة على تمثل البشر لأجسامهم في المنظور الإسلامي[2]. إذ يبدو تنبه كلّ من آدم وحوّاء إلى ما هما عليه وقد كانا من قبل غافلين ضربا من المعرفة الشيطانيّة. ولولا ظهوره وتسلطه عليهما لنعم الزوج البدئي بسكينة الجهل، ولظلاّ في مأمن من شرّ الافتضاح أمام الله في عالم مقدّس خالص. فقد صوّر القرآن الجهل بالجسد بوصفه نعمة، وهو ما يقتضي التسليم بأنّ الوعي به أقرب إلى باب النقمة. فما الجسد والشهوة والجنس إلاّ مسالك لا تؤدّي إلاّ إلى الإثم والمعصية والحرام والموت[3]. والدليل على ذلك تصوير الإكساء وفرض اللباس على الناس باعتباره وجها من وجوه العقاب، فقد كان آدم وحوّاء محصنين من فخّ الشهوة، و كان العري واقعا طبيعيّا خلوا من أيّ دلالة سلبية.

ويعتبر هذا الموقف من الجسد وحاجاته موقفا مقبولا لا سيما في فضاء مقدّس ومجرّد يتعالى بجميع خصائصه عن بلى الأجسام وهشاشتها ومتطلباتها. فذلك الفضاء هو المجال الذي يتحرّك فيه الربّ الصمد الذي لم يلد ولم يولد. لذلك لا تسمح خصائص الجنّة باحتواء خطاب يمجّد الجسد إذا كان الله قطب المقدّس حقيقة لا تتجسّد بل تتعالى عن كلّ مظاهر التمثيل والتجسيد الماديّة. وكان من الطبيعي أن يطرح كلّ من آدم وحوّاء خارج هذا الفضاء لأنّه لا يحتمل اجتماع الذكر بالأنثى ولا يقبل الرضوخ لحاجيات جسديهما.

إنّ اكتشاف العري والخوف منه ومواراته بورق شجر الجنّة يعني تنقلا من وضعيّة بريئة لا تطرح إشكاليات أخلاقيّة إلى وضعيّة ثانية محرجة. ويتحوّل العري الغفل إلى تعرّ، طغت عليه دلالات الفضيحة[4]. وتحقّق بذلك الانتقال من وضع طبيعي تلقائي وعفوي إلى وضع

---

[1]- وحيد السعفي ، *العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن*، ص ص 102 -105 .

[2]- المرجع نفسه، ص ص 105-109.

[3]- Gilbert Durand, *les structures anthropologiques de l'imaginaire*, pp133-134.

[4]- Daniel Lowys, *Le Jardin d'Eden : Mythe fondateur de l'occident*,les éditions du

آخر معقّد دفع إلى إنتاج أدوات ثقافيّة تحجبه وتغطّيه. فتولّد من هذه النقلة صنع اللباس الذي كان حاجّة ماسة فرضتها ضرورة درء العري ومواراته، مما يجعل صنع اللباس آلية دفاعية طمحت إلى تحقيق نوع من الحصانة والحماية ضدّ تهديد ما[1].

اكتشف أدم وحوّاء السوأة واكتشفا في الوقت نفسه قدرتهما على خلق أدوات جديدة مثل الكساء، ممّا دلّ على خروجهما من قشور الطبيعيّ إلى مرحلة الثقافيّ. في نفس اللحظة التي بان لهما فيها أنّهما ليسا من طينة الأرباب. ومن ثمّ كشف الوعي بالعري الذي أفضى إلى صنع لباس من ورق الجنّة يستره أنّ أدم لم ينل من الثمرة ديمومة البقاء إنّما علّمته صنع أدواته، فحوّلته إلى كائن خالق يكاد يضارع الربّ في هذه الصفة. فقد استطاع الزوج البدئيّ ابتكار وسائل دفاعيّة تحميهما من مواجهة الله بالعراء، وانتظمت في الوقت نفسه علاقة الذكر بالأنثى وتسلّط عليها الحكم بالحجب والستر حتّى تُكبح الشهوة وتتحوّل إلى غريزة مقنّنة[2]. وإذا كان للشيطان دور أساسي في اكتشاف الجسد من خلال قصّة الغواية فإنّه كان من الضروري ضمان بقاء وجوده وحفظه من الزوال، وإذا قرّر الرب حفظ وجود البشر من خلال المعاشرة والعلاقة الجسديّة فإنّه كفل للشيطان أسباب البقاء من خلال النظرة، ولما أُهبط الشيطان وآدم إلى الأرض كانت شروط تواصل العداوة بينهما من جيل إلى جيل أمرا مكفولا لا يبدده موت آدم ولا فناء إبليس. فهذا إبليس أرجأ الله موته، وهذه حواء تلد من آدم خلفا بعد خلف. فللنظر في ما كان من أمر النظرة.

5 .1 .3 .3 النظرة:

تسبق قصّةَ إغواء آدم بالأكل من الشجرة المحرّمة قصّةٌ أخرى سابقة لها في الزمان، هي قصة رفض إبليس السجود لآدم بدعوى أفضليّته عليه. وهي أفضليّة عضدتها أدلّة قويّة بعضها يعود إلى رفعة النار على الطين[3]، وبعضها الآخر وضّحه المفسرون في أخبار عدّة أبرزوا من خلالها علوّ شأن إبليس من بين جميع الملأ الأعلى واستئثاره بالحظوة في المجتمع الملائكي[4]. رفض إبليس السجود لآدم فاقتصّ منه الله بأن طرده من الجنّة. فسبق هبوط الشيطان

Cerfs, Paris, 1992, pp120-126.

-[1] Ibid, pp 124-125

-[2] Ibid, p118.

-[3] الأعراف 7 /12.

-[4] الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 1، ص262.

الفردي الهبوط الجماعيّ مع آدم وحوّاء.

لا يعنينا من هذه القصّة الأولى إلاّ محور واحد هو محور النظرة. و تعني النظرة إمهال الله إبليس حياة مديدة ليمارس فعله الشرير بين الناس فيرجئ الله أمر معاقبته إلى آخر الزمان، أي إلى أن يستوفي وظائفه حقّها، ويبلغ بها منتهاها، ويمارسها في جميع وجوهها. وقد جاء طلب النظرة في سياق حواريّ جمع الله بإبليس وجها لوجه. وكان هذا السياق آخر مواجهة مباشرة بينهما، قال الربّ للشيطان: " فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكونُ لكَ أَنْ تَتَكَبّرَ فِيهَا، فَاُخْرُجْ إنَّكَ مِنَ الصَاغِرِينَ، قَالَ: أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثونَ. قالَ: إنّكَ مِنَ المُنْظَرِينَ. قَالَ: فَبمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدنَّ لَهُمْ صِراطَكَ المُسْتَقيمَ"[1]. وقد قال الطبري معلقا على هذه الآيات:" قال إبليس لربّه: أنظرني أي أخّرني وأجّلني وأنسئ في أجلي ولا تمتني إلى يوم يبعثون. يقول إلى يوم يبعث الخلق"[2]. فالنظرة إذن هي إرجاء الأجل وتأخير موعد الممات. ولقد حظي طلب إبليس بمدّ عمره إلى نهاية الزمان برضا الربّ فأجابه، على عصيانه، إلى مطلبه. ولقد أحرج قبول الربّ مطلب إبليس وتمكينه من مراده المفسرين، فكيف للربّ أن يرضخ لمخلوق عاص؟ لتجاوز هذا الإحراج جنّد الطبري كلّ أدوات التأويل وأعملها في النصّ الأوّل حتّى يجرّه جرّا إلى قول الحقيقة التي ترضيه والتي تنسجم مع متصوراته الدينيّة الخاصّة وفهمه للعلاقات بين الخالق والمخلوقات.

لقد حوّل الطبري قبول الله مطلب إبليس إلى ضرب من الاستجابة الجزئيّة والمشروطة. فجعل الله متحكّما في مدى هذه النظرة وزمنها ومنتهاها. وهوالذي يستأثر بحقّ نقضها متى شاء. فصار القبول المطلق لطلب الشيطان قبولا مؤقتا وجزئيا ومشروطا يتحكم الله وحده في مدّته. وكانت النظرة نظرة مشروطة بشروط يحدّدها الله وحده ويختارها[3].

ولكن لماذا انشغل القرآن بمسألة النظرة ؟ ولماذا خصّها بالذكر وتكرار الذكر[4] ؟

إنّ تمكين إبليس من معاصرة التاريخ البشري من دون أن يفنى هو الضامن الوحيد لتواصل نشاطه في الكون. وهو الشرط الأساسي الذي يجعل وجوده في العالم السفلي وجودا قارا وثابتا لا يلغيه الموت الذي يتسلّط على كلّ مخلوق. تحوّل النظرة وجود إبليس المؤقّت في الأرض إلى وجود دائم ومستمرّ لأنّ وجوده حاجة ماسّة. فهو يمنح الحياة الأرضيّة أعمق

---

[1]- الأعراف 7 /13 – 16.

[2]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 5 ، ص 443.

[3]- المصدر نفسه، مج 5، ص 442 .

[4]- الأعراف 7 /13 –16، الحجر 15 /36، ص 38 / 79.

دلالاتها، فلا معنى لتجربة الحياة الدنيويّة إلاّ بوجود فساد يتهدّدها وخلل يعتريها وعقبة تدفع العقيدة والدين والرسالة المقدّسة إلى تجاوزها وتذليلها. ولا يكتسي التاريخ البشري ديناميكيّته إلاّ بمغالبة قوى الشرّ والفوضى التي يمثّلها الشيطان في المتصور الدينيّ خير تمثيل. لذلك كانت النظرة حيلة الخطاب الديني التي ضمن بواسطتها تواصل وظائف الشيطان في الأرض على نحو مسترسل مثلما ضمن تواصل النسل البشري إذ كشف لآدم وحوّاء جسديهما بعد اختراقهما الحظر. فوفرت القصّة أسباب ديمومة البشر وأسباب ديمومة الشيطان، ومكنت الحياة البشريّة من قطبي الصراع اللذين يجعلانها تجربة دالّة وذات معنى وحصّنتها من الاعتباط.

5 .1 .3 .4 تنظيم العلاقات:

رتبت قصّة آدم والشيطان العلاقات بين المخلوقات. فمنذ اللحظة التي طرد فيها الله الشيطان وآدم وزوجه من الجنّة جعل العداوة بينهما دائمة ومتوارثة. بعضهم لبعض عدوّ. في حين احتجب الله كلّيا بعد أن واجه آدم بخصمه ونبّهه إلى اتساع حيلته وقوّة سلطانه وكثرة أوليائه.

أعدّ الله آدم إذن للهبوط إلى العالم السفلي الذي سيحتويه وسيحتضن تجربته، فقال مصدحا عن وجه تلك العلاقة:" اِهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ"[1]. وفسّر الطبري دواعي هذه العلاقة فقال:" أمّا عداوة إبليس آدم وذرّيته فحسده إيّاه واستكباره عن طاعة الله في السجود له حين قال لربّه: أَناَ خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ. وأمّا عداوة آدم وذرّيته إبليس فعداوة المؤمنين إيّاه لكفره بالله وعصيانه لربّه في تكبّره عليه ومخالفته أمره وذلك من آدم ومؤمني ذرّيته إيمان بالله. وأمّا عداوة إبليس آدم فكفر بالله"[2]. فيكون الدين إذن قد وضع للحياة الدنيويّة قواعدها، وتتحوّل معاداة إبليس إلى شرط من شروط الإيمان. وينتقل آدم من وضعيّة سلبيّة وساكنة إلى وضعيّة نشيطة تقوم على نشاط أساسيّ يتمثّل في مقاومة إبليس في جميع تشكلاته وفي جميع مظاهره. فيؤذن من خلال قدح شرارة الصراع لعجلة التاريخ بالانطلاق. وتتحوّل محنة الهبوط إلى الأرض إلى تجربة آملة تطمح إلى تحقيق جملة من الأهداف الدينيّة قد تمكن من التكفير عن الزلّة الأولى، واسترجاع لحظة الكمال البدئيّة بعد انقضاء مدّة الاختبار والنجاح في مقاومة الشيطان الذي يهدّد أمن

---

[1]- الأعراف 7 /24.

[2]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج 1 ، ص278.

الإنسان الدينيّ في كلّ لحظة.

5 .2 نشاطات إبليس الجوفيّة من خلال القصص الديني:

لا تكاد تخلو قصّة من قصص الأنبياء من ذكر الشيطان في كتب التفسير، إلى حدّ يجعله لازمة من لوازم هذا الضرب من القصص الدينيّ. وإذا كان الشيطان في جلّ هذه القصص يمثّل عدوّ النبيّ اللدود الذي يستغلّ منه الهفوة والزلّة فيدفعه إلى العصيان ويبدّد سكينة العلاقة بينه وبين خالقه ويوترها فإنّه كان في بعض من القصص عونا لهم على إرساء ملكهم وإمضاء كلمتهم. وانظر في قصّة سليمان تقف على معنى التسخير. لقد سخّرت الجنّ والشياطين لخدمة هذا الملك الحكيم، ومكّنته من الحكم الذي تمناه على الله وجعلت من سليمان نموذج الملك والنبوّة في آن[1]. وانظر في قصّة أيوب في التفسير تجد إبليس يقف صفًا إلى صفّ مع الله ويتواطأ معه ضدّ العبد الضعيف فشكّلا مجتمعين تحالف "ظالما" ضدّ أيوب.

للشيطان إذن في قصص الأنبياء في مدوّنة التفسير وفي غيرها مواقع كثيرة ومتنوّعة. ويتمثّل أكثر هذه المواقع تواترا وأهمّ الوظائف حضورا في استزلال الأنبياء وإغوائهم، ممّا يفضي إلى تشويش العلاقة بينهم وبين الله. ومع ذلك يظلّ هذا التشويش حادثا سرعان ما يكفّر عنه بتوبة نصوح يتقبّلها الربّ الخالق بضرب من الرضى والصفح. فما فتنة الأنبياء إلاّ قدر مسطور أراده الله منذ القدم وسخّر لتنفيذه شيطانا لا يحيد قيد أنملة عن المهام الموكولة بعهدته. إنّ قصّة امتحان الأنبياء بتسليط الشياطين عليهم لا تطمح إلى الاستنقاص من ورع الرسل والنبيين، ولكنّها كثيرا ما أفضت إلى اكتشاف بعض خصائص الله فكان ذلك غاية القصص في حين أوهم ظاهر النصّ بأنّ البشر أو الشياطين هم موضوعه. ولقد أشرنا إلى أن نشاطات الشيطان تعتبر نشاطات يتسلط فيها هذا المخلوق على باطن الأفراد من خلال استغلال بعض الوضعيات النفسيّة التي تنتابهم بحكم بشريّتهم. من هذه الوضعيات النفسية التي يتسلل من خلالها الشيطان إلى النفس فيدفعها إلى الإثم حالات الشكّ.

5 .2 .1 نشاط الشيطان من خلال الشكّ:

إنّ الشكّ هو حالة التساؤل. والتساؤل هو وضعيّة المفكّر الذي يحاول أن يعقلن العالم ويرفع عنه حالة البداهة. وهو وضعيّة البحث عن الفهم من خلال وسائل المعرفة البشريّة وأدواتها. الشكّ إذن وضعيّة يتقد فيها الفكر معوّلا على نفسه حتّى يزيل إلغاز بعض الظواهر.

---

[1]- الأنبياء 21 /78.

وهو جهد بشريّ يستعمل بنى إنتاج المعرفة البشريّة لتفسير وضعيّات قد تكون استثنائيّة وخارقة للمتعارف عليه والمألوف. إنّ الشكّ الذي يعتبر وضعيّة إيجابيّة تسمح بالخلق يتحوّل إلى وضعيّة تدخل في دائرة الممنوع والمحرّم حين يحاول أن يفسّر بأدوات المعرفة البشريّة ظواهر الدين الملغزة. ففي ذلك ضرب من التطاول على قدرة الله التي تتنزّه عن مدركات البشر ومعارفهم والتي يحفظ الله غموضها بوصفه سرّا من أسرار الغيب يحتكره لنفسه، فهو علاّم الغيوب.

يدخل الشكّ في منطقة المحظور لعدم تلاؤم الظاهرة الموضوعة على محكّ النظر مع وسائل فهمها وتعليلها. إنّ الظواهر الدينيّة مستعصية عن الفهم لا يفسّرها إلاّ الله، لذلك ينبغي أن تتقبّل بعاطفة التسليم والقبول. وينبغي أن يذعن العقل البشريّ لها ويعترف بصغاره أمامها وعجزه عنها. فهي ظواهر تحرّكها حكمة إلهيّة مجهولة لا يمكن أن تتعرّى أمام العقل البشريّ القاصر والمقصّر. فكان الشكّ في بعض الظواهر الدينيّة الغامضة زلّة ترصّدها الشيطان ليغوي عن طريق الحقّ ويزيّن الباطل. وإذا كان الشكّ في بعض معجزات الله خطأ معرفيّا ينتج عن عدم تلاؤم أدوات التعليل مع خصائص الظاهرة فإنّه يتحوّل إلى زلّة وخطيئة تصطبغ بألوان الجريمة الأخلاقيّة ما أن يتدخّل الشيطان ويبعث في نفس النبيّ الريبة ويبثّ في عقله الشكوك ويدفعه إلى تفسير معجزات الله الغامضة بأدوات مقصّرة. والحال أنّ الصواب في مثل هذه الحالات لا يعدو أن يكون عدولا عن الفكر إلى الإيمان وانعطافا إلى التسليم والعرفان لله بخالص القدرة .

يحتكر الشيطان قطب الفاعليّة في جلّ القصص التي يتولّد فيها الإثم من الشكّ وتخلق المعصية من التساؤل ونقف منها على بعض الأمثلة للتوضيح:

نستدلّ على تمثل الغواية الشيطانيّة من خلال استغلال وضعيّة الشكّ في بعض المعجز من الأمور من خلال نموذجين بطل الأوّل إبراهيم وبطل الثاني زكريّا.

5 .2 .1 .1 إبراهيم يشكّ في قدرة الله:

يذكر جامع البيان للطبري أنّ إبراهيم قد ارتاب في مقدرة الله على إحياء الموتى بعد أن عرض عليه من الشيطان عارض. فطلب من ربّه أن يريه تلك المقدرة عيانا حتّى يبرهن عليها. فأجابه ربّه إلى ما أراد وخاض الاختبار. وتختلف القصّة التي لخّصنا في التفسير عمّا جاء في القرآن، فالقرآن مختصر لا يشير إلى تدخّل الشيطان: جاء في الآية الآية260 من سورة البقرة

"وَإِذْ قَالَ إبْراهيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي المَوْتَى قَالَ أَوَ لمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلَى ولَكِنْ لِيَطْمِئِنَ قَلْبِي[1]".

إنّ قصارى ما تسمح الآية بتأويله هو الغمز في ثبات إيمان إبراهيم، إذ لم يكتف من ربّه بالسماع فطلب العيان. أمّا التفسير فينسج لهذا الحدث قصّة كاملة يضطلع فيها الشيطان بدور رئيسيّ. وكان الهدف من الرواية إبراز جرأة إبراهيم على ربّه إذ طلب منه إثبات قدرته على إحياء الموتى، والحال أنّ الله غنيّ عن ذلك. جاء في جامع البيان أنّ: "إبراهيم لمّا رأى الحوت الذي بعضه في البرّ وبعضه في البحر قد تعاوره دوابّ البرّ ودوابّ البحر وطير الهواء ألقى الشيطان في نفسه، فقال: متى يجمع الله هذا من بطون هؤلاء؟ فسأل إبراهيم حينئذ ربّه أن يريه كيف يحيي الموتى ليعاين ذلك عيانا فلا يقدر بعد ذلك الشيطان أن يلقي في قلبه مثل الذي ألقى فيه عند رؤيته ما رأى من ذلك "[2].

لم يصدر سؤال إبراهيم إلى ربّه إلاّ لحظة أوعز له الشيطان بذلك فتحوّل السؤال إلى إثم. وإذا كان الخبر المذكور أعلاه لا يفصح في وضوح عن دواعي هذا السؤال فإنّه من الواضح أنّه نضح من الشكّ وتولّد من الارتياب في مدى قدرة الله. فقد أبرز نصّ المفسّر حيرة إبراهيم إزاء مشهد الحوت وقد تفرّقت أجزاؤه بين جميع دوابّ الكون، مما يجعل جمعها ضربا من المستحيل. عجب إبراهيم للمشهد لأنّها من العجب في ضوء التجربة البشريّة المحدودة، وهي من المحال حسب معاييرها. ولكن غاب عن هذا النبيّ أنّ قدرة الله تتجاوز مدركات العباد وتعلو على فهمهم النسبيّ بل وعلى مخيلتهم الفقيرة. قاس إبراهيم إمكانيات الله بمقياس البشر فاستحالت في نظره إمكانية إحياء هذا الحيوان وبعثه من بعد أن تفرّقت أشلاؤه بين البرّ والبحر والسماء. وما سلّم لله بخالص القدرة تسليم المؤمن المطيع. فتولّد الشكّ من استغلاق الظاهرة. وتوفّر للشيطان قاع نفسيّ مهتزّ يسمح باستدراج إبراهيم إلى الزلل والخطيئة. ومن ثمّ نلاحظ أنّ تسلّط إبليس على الأنبياء تسلط نفسيّ، فهو يظهر مكنوناتهم المخفيّة، وينطق لاوعيهم ويسمح لتساؤلاتهم وشكوكهم وارتيابهم بالظهور. لا يفعل الشيطان شيئا إلاّ إظهار ما تريد صورة النبيّ حجبه وهالة القداسة الحافّة بهم مواراته[3].

إنّ العارض الذي ألمّ بإبراهيم بإيعاز من الشيطان ليس إلاّ صدى لبشريّة هؤلاء الأنبياء، يذكّر بأنّهم على عصمتهم واصطفائهم وقربهم من الله لا يقتدرون على التعالي عن

---

[1]- البقرة260/2.

[2]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 3، ص 51.

[3]- Paul Diel, *La divinité, le symbole et sa signification*, pp 255-261.

هواجس البشر ونقائصهم الأصيلة فيهم. وإذا كان الشيطان يعري النبوّة من حصانة المقدّس ويحوّلها إلى موضوع من مواضيع نشاطاته المفسدة فإنّه يكشف في الوقت نفسه صورة ربّ متعال وكلّي الإرادة يصفح إذا ما أساء عباده الضعاف ويغفر زلاّتهم الصغيرة، ويبرز في كلّ قول من أقواله أنّه ربّ حكيم، وأنّ حكمته تظلّ خافية على البشر ذوي العقول البسيطة. يسهم الشيطان من حيث يبرز وهن الأنبياء وعجزهم عن التعالي عن بشريّتهم في إنتاج معرفة إيجابيّة حول الله، إذ أسهمت قصّة إبراهيم التي حرّك أطوارها الشيطان في تسليط الضوء على حلم الله وعلى قدرته الخالصة فإبراز صورة الله وصفاته هو منتهى كلّ القصص.

5 .2 .1 .2 زكريّا يشكّ في وعد الله:

تتجلّى هيمنة الشيطان على الأنبياء من خلال حالات الشكّ التي تعتريهم في نموذج ثان من قصص الأنبياء في مدوّنة الطبري " جامع البيان في تأويل القرآن". ووردت هذه القصّة في إطار تأويل الآيات الممتدّة من الآية 7 إلى الآية 10 من سورة مريم : " يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا، قَالَ: رَبِّ أَنَّى يَكونُ لِي غُلَامٌ وكانَتْ امْرَأتي عَاقِرًا وقَدْ بَلَغْتُ مِنَ العُمُرِ عِتِيًا قَالَ: كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ وهُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وقَدْ خَلَقْتُكَ مِنَ قَبْلُ وَلَمْ تَكُنْ شَيْئًا، قالَ: رَبِّ اِجْعَلْ لِي آيَةً، قَالَ: آيَتُكَ أَنْ لا تُكَلِّمَ الناسَ ثَلاثَ لَيالٍ سَوِيًّا". تشير الآية إذن إلى أنّ زكريّا قد تردّد في التسليم بصدق البشارة نظرا إلى استحالتها وفق معايير التجربة البشريّة. فقد بلغ زكريا من العمر عتيا، وهذه امرأته عاقر لا أمل لها في نسل ولا في خلف. فكيف لهذه البشارة أن تتحقق وكل ما في الطبيعة من قوانين يكذّبها؟

إنّ هذا الشك الذي أشارت إليه الآية القرآنيّة ضمنيا هو نتيجة متولدة من خطأ معرفيّ حادّ وخطير يتمثل هذا الخطأ في قياس معجزات الله بمقاييس الطبيعة، وتسليط أحكام المادي والدنيوي على قدرة الله المفارقة المتعالية واللامحدودة. إنّه خطأ في التقدير وفي القياس يقوم على مسلمة واهمة تفهم المقدّس والسماوي من خلال المعرفة الدنيوية المشتقة من الخبرة البشريّة. في حين أنّ الظاهرة الدينية المعجزة تختص بمنطقها وبمصدرها العلوي وبمرجعيتها المقدّسة، ولا يمكن إخضاعها للتجربة ولا للاختبار. لذلك لا يمكن التكهن بها ولا الاعتراض على إمكان تحققها لأنّها تتجاوز البشري[1]. وزكريا في هذه الآية لم ينزل البشارة في جدول التجارب الاستثنائيّة الإلهية المعجزة والمقدّسة. ورأى في ميلاد يحي مجرّد حدث خارق للمألوف

1- Domenico Bonini, « les langages religieux, Le merveilleux », dans, *Encyclopédie des religions*, tome II, p2188.

ومستحيل. لذلك شكّ فيه وتردّد وطلب من ربّه الآيات حتّى يصدّق. وإذا كانت وضعيّة الشك والارتياب وضعيّة يمكن فهمها بالنظر في أسبابها وبالنظر في مضمون البشارة والحيثيات الحافة بها، فإنّ المفسر رأى في الأمر حيلة شيطانية وكيدا بالنبي حتّى يرتاب ويتردّد ويشكّ في صدق ربه فيدفعه إلى الإثم والمعصية.

قال الطبري:" حدّثنا أسباط عن السديّ قال : نادى جبرائيل زكريّا " إنّ الله يبشرك بغلام اسمه يحي لم نجعل له من قبل سميّا، فلمّا سمع النداء جاءه الشيطان فقال: يا زكريّا إن الصوت الذي سمعت ليس من الله إنما هو من الشيطان يسخر بك، ولو كان من الله أوحاه إليك كما يوحي إليك غيره من الأمر فشكّ وقال: أنّى يكون لي غلام يقول: من أين يكون وقد بلغني من الكبر وامرأتي عاقر؟"[1].

شكّ زكريا في صدق البشارة، ولكن ذلك لم يصدر منه مباشرة. بل كان بإيعاز من الشيطان الذي ألقى في نفسه قولا كيديّا جعله يرتاب بمصدر البشارة أهي من وحي الله أم من وحي الشياطين. فلمّا كان له ذلك واستقر التردد في فكره الهش تسلل الارتياب إلى موضوع الرسالة الموحاة، فشك في صدق البشارة، وتحولت عاطفة الإيمان والتسليم بقدرة الله المطلقة إلى تفكير في منطق هذا الوعد وفي إمكان تحققه، وتجرد زكريا من الحصانة التي توفرها له معارفه الدينية بالله، وعوّل على تجربته وخبراته البشريّة التي لا تلائم إدراك معجزات الله ولا تسمح بتعقلها، فتلك المعجزات ينبغي أن لا تتقبل إلاّ بمشاعر التسليم والإيمان والرهبة والتقدير.

اقترف زكريا إثما كبيرا حسب الطبري لأنّه سأل الله آية يستعين بها على تصديق البشارة. فجميع الظروف المحيطة بها تدعو إلى دفعها وردّها. ومنطق الحياة الدنيوية لا يستطيع تقبلها فتضاعف الإثم: تكذيب الله. واستحق زكريا العقاب. قال الطبري أنّ الله أخذ بلسانه من غير بأس ولا خرس "وإنّما عوقب بذلك لأنّه سأل آية بعد ما شافهته الملائكة مشافهة أخذ بلسانه حتى ما كان يفيض الكلام إلاّ أومأ إيماء"[2].

يجعل تدخل الشيطان في قصّة زكريّا الشك منفذا للتسلط عليه، ودفعه إلى إنكار خالص القدرة عن الله. وهو ذنب عقديّ خطير. بل ودفعه إلى مطالبة الله بإقامة حجج على تلك القدرة مما يحوّلها بدورها إلى موضوع قابل للطعن، والحال أنّها مسلمة لا تحتمل المجادلة ولا

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 8، ص 311.

[2]- المصدر نفسه، مج 8، ص312 .

البرهنة عليها. فتورط النبي في الإثم أكثر. ولولا الشيطان لما كانت الورطة. فقد استثمر الشيطان وضعيّة الارتياب وعزّزها بحجج ترقى بالشك الوليد إلى شبه اليقين، وبلغ به درجة التطاول على الله ومطالبته بآيات تؤكد قدرته الكلية على فعل المعجزات. وهذا ما يؤكّد مرّة أخرى أن نشاطات الشيطان تتوسل في جلّ الأحيان بالعواطف البشريّة. في هذه الحالة يتعارض مطلب الفهم مع عاطفة الإيمان والتسليم. كما أنّ هذا المطلب ليس حقا مشروعا من منظور ديني ولا يكفله الرب لعباده. فكثيرا ما يحجب الرب أسراره عن عباده ويتكتم على معارفه ويحول بينهم وبين الفهم، لأنّ المعرفة المطلقة حكر عليه. وهو لا يتيح لعباده منها إلاّ المقدار الذي يريد، وليس للبشر حق الاستزادة منها أو المطالبة بها. إنما عليهم التسليم بعلم ربهم الكلي وبقدرته الخالصة في أكثر الوضعيات استغلاقا واستعصاء على الفهم. و إذا كان الشيطان يغنم من الشك مغانم فإنّه يستثمر حالات أخرى للتغرير بالأنبياء مثل حالات النسيان.

5 .2 .2 الشيطان نسيانا:

يقرن القرآن في عدد من السياقات بين النسيان والشيطان. وإذا كان النسيان فعلا تلقائيّا لا إراديّا فإنّه يتحوّل إذ يتّصل بالشيطان إلى نيّة وقصد بل إلى جريمة دينيّة ترتكب في حقّ الله[1] . ويصبح "الإنساء" بديلا للنسيان، ويتحوّل إلى وظيفة منوطة بعهدة الشيطان. نعالج علاقة النسيان بالشيطان من خلال نصوص عقدت صلات بينهما والمثال الأوّل من قصّة موسى والخضر.

5 .2 .2 .1 فتى موسى ينسى الحوت:

لا تتضح علاقة النسيان بالشيطان في قصّة موسى والخضر القرآنيّة. إلاّ أنّها تبدو أوضح في نصّ التفسير. ولا يعدو الشيطان فيها أن يكون حيلة قصصيّة ابتكرتها مخيّلة فذّة لخلق فرصة اللقاء بين الخضر وموسى وتعليلها في حبكة سرديّة متقنة: جاء في "جامع البيان" للطبري أنّ موسى وفتاه " انطلقا يمشيان على ساحل البحر حتّى أتيا صخرة. فرقد موسى، فاضطرب الحوت في المكتل. فخرج، فوقع في البحر. فأمسك الله عنه جرية الماء، فصار مثل الطاق، فصارت للحوت سربا وكان لهما عجبا، ثمّ انطلقا، فلمّا كان حين الغد قال موسى لفتاه: آتنا غداءنا، لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا قال: ولم يجد موسى النصب حتّى جاوز حيث أمره

---

[1]- الأنعام 6 /68، الكهف 18 /63، يوسف 12 /42، المجادلة 58 /19.

الله، قال: فقال: أرأيت إذ آوينا إلى الصخرة فإنّي نسيت الحوت وما أنسانيه إلاّ الشيطان أن أذكره واتخذ سبيله في البحر عجبا، قال: فقال: ذلك ما كنّا نبغي فارتدّا على آثارهما قصصا، قال يقصان آثارهما، قال: فأتيا الصخرة فإذا رجل نائم مسجّد بثوبه"[1]، وما كان ذلك الرجل إلاّ الخضر.

أُنسي فتى موسى الحوت فاضطرّ ورفيقه إلى العودة أدراجهما حيث ضيّعاه، فقد كانت تلك إشارة الربّ إلى موسى حتّى يهديه إلى موضع الاجتماع بالخضر.

إنّ إبليس الذي أنسى الفتى الحوت قد جرّهما جرا إلى إهمال وصيّة الله، فهو المسؤول عن نسيان الحوت وعن جميع ما ترتب عنه من وقت مهدور وضياع عن الهدف وشيك. فقد ضيعا بضياع الحوت أداة الاهتداء إلى موضع الخضر، وهو ما يهدّد هذه التجربة بالاستحالة ويوشك على منع مشروع الربّ من التحقّق. لم يتوقف موسى عند مجمع البحرين، وجاوزه. فأنسى الشيطان الفتى أمر الحوت لكي يجبره ورفيقه على العودة إلى المكان الذي عيّنه الربّ. فكان إنساء الحوت حيلة فنيّة للتكفير عن نسيان آخر أخطر هو نسيان موسى تعاليم ربّه. وقد صوّب نسيان الحوت فسادا كاد يلغي القصّة، فأسهم إبليس بإعادة الأحداث إلى مجراها الذي أراده الله لها، وأعاد النبيّ ورفيقه إلى سبيل الاجتماع بالخضر وانطلاق طور من القصّ جديد.

ولكن ومع ذلك يظل ارتباط الشيطان بالنسيان في قصة موسى ارتباطا عفويّا وغير مفهوم إلى حدّ ما، وتبدو هذه العلاقة أقلّ غموضا في قصّة يوسف وذلك نظرا إلى ارتباط النسيان بمضامين دينيّة.

5 .2 .2 .2 النسيان في قصّة يوسف:

جاء في بعض الآي القرآني أنّ الشيطان أنسى يوسف ذكر الله من ذلك ما ورد في الآية 42 من سورة يوسف: "وَقَالَ لِلَذِي ظَنَّ أَنَهُ نَاجٍ مِنْهُمَا أُذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِكَ فَأَنْسَاهُ الشَيْطَانُ ذِكْرَ رَبِهِ فَلَبِثَ فِي السِجْنِ بِضْعَ سِنينَ". طلب يوسف من بعض من رأى أنّهم ناجون من محنة السجن أن يذكره عند الملك. فطلب شفاعته وغفل عن ذكر الله، وأنساه الشيطان استعطاف ربّه، فنال جزاء تلك الزلّة من السجن سنينا. وقد علق الطبريّ على الآية فقال: " وهذا خبر من الله جلّ ثناؤه عن غفلة عرضت ليوسف من قبل الشيطان، نسي بها ذكر ربّه الذي لو به استغاث لأسرع بما هو فيه خلاصه، ولكنّه زلّ بها فأطال من أجلها في السجن وأوجع لها

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 8، ص 252.

العقوبة"[1].

يبدو النسيان في هذا المقام ضربا من الخطأ والزلل. فهو ليس حدثا عفويّا لا إراديّا. وهو ليس مجرّد حالة سلبيّة لا يختارها الإنسان بل تفرض عليه فرضا. إنّما يبدو النسيان في هذا المقام أقرب إلى الجحود والجهل. لقد طلب يوسف شفاعة المِلِك وغفل عن طلب شفاعة الله. وقد أُدرج هذا الخطأ تحت مسمّى النسيان رغم أنّه لا يناسبه. فما اقترفه يوسف النبيّ يعدّ من باب المعاصي. ولكنّ القرآن والتفسير من بعدُ يلقيان بوزر هذا الإثم على الشيطان فهو صاحب الهيمنة المطلقة على الذاكرة البشريّة، يذكرهم بما يشاء ويغيّب عنهم ما يشاء. وإذا كان التذكّر معرفة والجهل نسيانا بان لنا أنّ الشيطان يحتكر بهيمنته على الذاكرة قطب المعرفة. فلا يعلم الناس إلاّ ما يذكرهم هو فيه، ويحجب عنهم من المعرفة ما أراد. ويتحكّم من خلال استيلائه على المعارف في توجيه الناس إلى الوجهة التي يحدّدها، ويتمكّن تبعا لذلك من الهيمنة على ضحاياه وإن كانوا من زمرة الأنبياء.

يعني النسيان إذن حالة من الاستلاب وتجردا من الحصانة التي توفرها المعرفة الدينيّة وتعني مواجهة المحن والابتلاء الربانيّ عزّلا بلا أسلحة. فالشيطان هو المتحكّم في الذاكرة والذاكرة هي خزّان المعرفة والمعرفة هي الطريق الوحيد المؤدّي إلى سبيل الله.

كان يوسف لحظة طلب الشفاعة من الملك لا من الله في حالة استلاب كلّي فقد نهب منه الشيطان كلّ أدواته المعرفيّة، وجميع مدركاته الدينيّة. والإيمان بالله وحده معرفة من بين المعارف التي تدرك بالعقول وتستقرّ في الوجدان وتستبطنها الذاكرة. لذلك استدرجه الشيطان إلى هذه الزلّة ونال السجن بضع سنين عقابا على ذلك الذنب. سلطة إبليس على الذاكرة سلطة قويّة لا ينكرها القرآن نفسه. والنسيان هو أقلّ العبارات دلالة على الإثم أو على الخطيئة لأنّه واقع مفروض لم يختره النبيّ. ولكنّه يؤدّي في جميع الحالات إلى توتير العلاقة بين الله وعباده. فكثيرا ما يعرف النسيان بكونه حالة تقبّل سلبيّ لضياع المعرفة دون أن تتحمّل الذات البشريّة مسؤوليّة ذلك الضياع. ومع ذلك فإنّ المتصوّرات الدينيّة الإسلاميّة تعقِد علاقة وثيقة بين النسيان والشيطان، وتحوّله من ظاهرة تعود مسوغاتها العميقة إلى اللاوعي ليصبح ظاهرة ينتجها الشيطان لتخريب مستودع المعرفة في العقل البشريّ. وقد ظلّ هذا التصوّر الدينيّ قائما إلى حدّ الآن وكلّما نسي واحد من المتكلّمين ما كان يقول أو تلهّى عن سياق التخاطب بطارئ خارجيّ إلاّ واستعاذ بالله من الشيطان الرجيم، يستعين بتلك العبارة السحريّة على النسيان، فيتذكّر

[1]- المصدر نفسه، مج 7، ص ص 220-221.

ويستأنف كلامه من حيث قطعه عليه الشيطان.

لقد أوجد النصّ القرآني بنسبة النسيان إلى الشيطان علّة خارجيّة تفسّره على استعصائه. فهو ظاهرة غامضة يصعب تأويلها، لأنّه ظاهرة بلا مضمون، ولأنّه حالة من الغياب والفراغ. ولا يلقي فهم الذاكرة وفهم عمليّة التذكّر على ظاهرة النسيان إلاّ أضواء باهتة لا تكفي لاستكشافه.

5 .2 .2 .3 تدارك النسيان:

يتعالى القرآن على إلغاز النسيان، ولعلّه استثمر ضبابيّته فملأه بالمدلولات التي تناسبه، وأدرجه في نظامه الدينيّ لمّا أناطه بعهدة الشيطان. فالشيطان هو الذي أفرغ الذاكرة من مكتسباتها وجرّدها من المعرفة، والحال أنّ المعرفة تعدّ من أقوى الروابط التي تصل الله بعباده ومصطفيه وأنبيائه. غير أنّ النصّ الدينيّ يجعل حالة النسيان الخطيرة حالة مؤقتّة وظرفيّة، إذ تتبع في جميع الحالات بالتذكّر. ويعني التذكر في المثالين الذين وقفنا عندهما استرجاع النبيّ معارفه الدينيّة التي تجعل الله حقيقة دائمة الحضور في ذهنه. فقد تذكّر فتى موسى ما كان غفل عنه من أمر الحوت، وتذكّر يوسف شفاعة ربّه من بعد أن طلب شفاعة غيره، وتذكر محمّد ما كان من نهي عن مجالسة الخائضين في آيات الله[1]. ينسي الشيطان الأنبياء، فيذكّرهم الله بما نسوه، ويجدّد معهم العهود ويرفع عنهم هذا الابتلاء، إذ لا يمكن لابتلاء الأنبياء إلاّ أن يكون ابتلاء مؤقّتا. والنسيان بليّة تهدّد بهدم النبوّة لأنّه يؤدّي إلى انحلال الصلة بين النبي مع الله، ويعني هيمنة الجهل والخروج من منطقة المعرفة والعرفان. ما دام النسيان ضربا من ذوبان وسائل إدراك الله. لا عجب في هذه الحالة أن يقترن النسيان بالكفر ويرتبط بالمعصية ارتباطا وثيقا، فيكون الكفر والمعصية نتيجة من نتائج النسيان، هذا النشاط الشيطاني.

وقد آخذ القرآن أقواما كثرا بتهمة النسيان فبطل ما كان بينهم وبين الله من عهد وانتقض، من ذلك ما جاء في سورة المائدة: " وَمِنَ الذِينَ قَالُوا إنَّا نَصارَى أَخَذْنَا مِيثاقَهُمْ فَنَسَوْا حَظًّا مِمَا ذُكِروا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمْ العَدَاوَةَ والبَغْضَاءَ إلَى يَوْمِ القِيامَةِ وسَوْفَ يُنْبِئُهُمْ اللهُ بِمَا كانُوا يَصْنَعونَ"[2]. وقد قال الطبري مؤوّلا الآية: "وأخذنا من النصارى الميثاق على طاعتي وأداء فرائضي واتباع رسلي والتصديق بهم، فسلكوا في ميثاقي الذي أخذته عليهم منهاج الأمّة الضالّة من اليهود، فبدلوا كذلك دينهم ونقضوه نقضهم وتركوا حظّهم من ميثاقي الذي أخذته عليهم

[1]- الأنعام 6 / 68.

[2]- المائدة 5 /14.

بالوفاء بعهدي وضيّعوا أمري"[1].

دعا الله إلى مغالبة هذه الآفة التي تشرّع أبواب الإثم والعصيان بذكر الله[2]. وسمّى الله من استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر ربّهم بحزب الشيطان[3]. فتتحوّل ثنائيّة التذكّر والنسيان إلى معيار حاسم يسمح بتصنيف الناس إلى مطيع وعاص و مؤمن وكافر وتابع لله وتابع للشيطان، مادام التذكّر يعني حضور الله الدائم في الوعي وفي الضمير. لأنّ النسيان يعني غياب الله وتلاشيه وامحاءه. ومن ثمّ فلا عجب أن يكون الإنساء مهمّة شيطانيّة تؤدّي وظيفة شطب حضور الله من خلال شطب المعارف المتصلة به أو بوحيه أو بأوامره أو بنواهيه، خاصّة وأنّ معرفة الله لا تحتمل التجزئة، فإمّا أن تقع تحت مسمّى المعرفة الكاملة أو أن تقع تحت مسمّى الجهل. وهذا يعني أنّ استيلاء الشيطان على بعض عناصر المعرفة بالله يعني اجتثاث كلّ الرصيد المعرفي الدينيّ من أصوله، وذلك لأنّ اقتطاع الجزء مهدّد للبقيّة الباقية بالاندثار. فيوسف مثلا لم يشرك بربّه، ولكنّه أوشك على ذلك إذ توهّم اقتدار الملك على تفريج كربه. ومحمّد لم ينس جميع نواهي ربّه وجميع أوامره إنّما نسي نهيه عن مجالسة المجادلين في آياته. غير أنّ هذا الجهل الجزئيّ ببعض النواهي من شأنه أن يؤدّي إلى قطع العلاقة بالله نظرا إلى خطورة تبعاته. ومن ثمّ تعني هيمنة إبليس على بعض المعارف المتصلة بالله هيمنة مطلقة على قطب المعرفة. فالنسيان صفة انتشاريّة تتسع ولا تكتفي بالتهام الجزء، إنّما تنطلق من الجزء لتمحو كلّ المعارف المتعلّقة بالله. وإذا كان الشيطان يتسلط على الأنبياء من خلال النسيان فإنّه يستغل سائر العواطف والانفعالات السلبيّة مثل عاطفة الغضب، باعتباره وضعيّة انصراف عن الهمّ الدينيّ إلى الهمّ الدنيوي، وتغليبا للعنف على الحلم، وعموما تخرج وضعيّة الغضب صاحبها من منطقة المشروعية الدينيّة وتؤدي إلى نتائج وخيمة.

5 .2 .3 تسلط الشيطان على النبيّ من خلال الغضب:

5 .2 .3 .1 غضب يونس من ربّه:

يتمثّل النموذج الأوّل في قصّة يونس ذي النون الذي ألقى به الله في جوف الحوت. وما رفع عنه هذا الابتلاء إلاّ بشفاعة الملائكة، وما أزال عنه غمّة الحبس إلاّ بما تقدّم من فعل صالح.

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 4، ص499.

[2]- الكهف 18 /24.

[3]- المجادلة 58 /19.

تقول القصّة وهي موزّعة على أجزاء من جامع البيان أنّ يونس قام إلى قومه منذرا إياهم بعقاب شديد، ثمّ فارقهم، فهرعوا إلى الله تائبين وأخلصوا إيمانهم، فكشف عنهم العذاب وعفا عنهم. فكذّب الله نبيّه، لذلك خرج مغاضبا لربّه حتّى أتى البحر[1]. غضب يونس من ربّه ولعلّه شكّ أيضا في صدق النذارة التي أوحيت إليه، فكان الغضب المسرب الذي عبر من خلاله الشيطان إليه. وشقّ عليه تحمّل إخلاف الوعد من ربّه، فحطّ عنه وزر النبوّة، وتملّص من عنت الدعوة إلى الله، ورفض نشرها في قومه، فعصى واقترف ذنبا خطيرا[2]. غير أنّ الطبري لم يقبل من النبيّ الغضب ولم يقبل منه المعصية فأرجعهما إلى علّة خارجيّة تعلّل كلّ زلل يقدم عليه البشر لا سيما إن كان من طائفة الأنبياء المصطفين. قال :" بلغني أنّ يونس لمّا أصاب الذنب انطلق مغاضبا لربّه، واستزلّه الشيطان حتّى ظنّ أن لن نقدر عليه. قال وكان له سلف وعبادة وتسبيح. فأبى الله أن يدعه للشيطان. فأخذه فقذفه في بطن الحوت. فمكث في بطن الحوت أربعين من بين ليلة ويوم. فأمسك الله نفسه فلم يقتله هناك. فتاب إلى ربّه في بطن الحوت وراجع نفسه، قال: فقال: سبحانك إنّي كنت من الظالمين، قال: فاستخرجه الله من بطن الحوت برحمته بما كان سلف من العبادة والتسبيح، فجعله من الصالحين"[3].

يحوّل هذا الخبر النبيّ يونس إلى موضوع صراع بين الله والشيطان. فقد كان طينة طيّعة سهلة التشكيل يمكن للشيطان أن يتصرّف فيها بما أراد من بعد أن استبدّ بالنبيّ الغضب وثقلت عليه أوزار النبوّة. كان يونس غنيمة بيد الشيطان من بعد أن استزلّه، ولكن الله لم يشأ لهذه النبوّة أن تجهض ولا لمشروعه أن يتوقّف. وما كان للشيطان أن يستبدّ بيونس إلى الأبد، فالتمست له القصّة أسباب العفو والغفران من بعد أن أنزلت به ما يستحقّ من العقاب. تسلّط إبليس على البشر لحظة اتقاد غضبهم فاستغلّ انفعالاتهم وتسلّل من لحظة التردّد والتوتر إلى نفوس الأنبياء والمرسلين فألبهم ضدّ خالقهم. ليس للشيطان عليهم من سلطان إلاّ عند حدوث ارتباك طارئ على العلاقة بين العبد وربّه أو لحظة يصطبغ اليقين والتسليم بمشاعر الخوف والارتباك والغضب فيفعل فعله اللعين فيهم.

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 6، ص 614.

[2]- " عن وهب بن منبه اليماني قال: سمعته يقول: إنّ يونس بن متّى كان عبدا صالحا وكان في خلقه ضيق فلمّا حملت عليه أثقال النبوّة ولها أثقال لا يحملها إلاّ القليل تفسّخ تحتها تفسّخ الربع تحت الحمل فقذفها بين يديه وخرج هاربا منها"، الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 9، ص 74 .

[3]- المصدر نفسه، مج 9، ص 75.

حلّت رحمة الله بقوم يونس "فَكَشَفَ عَنْهُمْ عَذابَ الخِزْيِ"[1] بما آمنوا، فكره النبيّ ذلك، ورأى في الأمر إبطالا لنبوّته وعدولا عنها. غابت عنه حكمة القرار الإلهيّ، ونسي استئثار الله بالمشيئة، وغفل عن كامل قدرته. فعصى ربّه، وغاضبه ونضّ عنه ثوب النبوّة. فارتبكت العلاقة بينهما لحظة استبدل يونس التسليم بالغضب وعجز عن فهم الحكمة من رحمة الله قوما كفروا به. ليس ليونس أن يطالب ربّه بالبوح بأسراره، وليس له أن يبحث عن الدوافع والأسباب، فلا مناص من التسليم ولا مفرّ من الإذعان للمشيئة الإلهيّة دون بحث في دواعيها. ولو تحصّن يونس بالمشاعر الدينيّة الغفل وأسلم أمره لإيمان غير مشروط بالفهم لما كان للشيطان عليه من سلطان. فالشيطان لا يصنع الفساد ما لم تتهيأ النفس البشريّة إليه وهو لا يستهوي من البشر والأنبياء إلاّ من ساورت وجدانه الانفعالات والغضب والشكّ. والشيطان لا يقع إلاّ على مكمن الضعف أو مكمن بشريّة البشر. ولنا في قصّة موسى الذي جمعه القدر بعراك بين إسرائيلي وفرعوني دليل آخر.

5 .2 .3 .2 غضب موسى:

يقيم النصّ القرآني علاقة مباشرة بين قتل موسى نفسا والشيطان، فقد قال موسى بعد أن وكز عدوّه بعصا وقضى عليه "هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ"[2]. مما يعني أنّ الجريمة التي اقترفها هذا النبيّ ليست من عمله بل هي من مصدر شيطاني خارجيّ هو الذي دفع به إلى هذه المعصية الخطيرة. ولكنّ التفسير لا يتبنّى هذه العلاقة المباشرة بين الشيطان وجريمة القتل ولا يجرّد موسى من هذا الإثم كلّيا. فقد كان في هذا النبي ما سمح لقوى الشرّ الشيطانيّة بدفعه إلى مثل هذا الإثم. لقد أكّد الطبري أنّ الغضب استبدّ بموسى واشتدّ به فقتل عدوّه. "وكان موسى قد أوتي بسطة في الخلق وشدّة في البطش فغضب بعدوهما فنازعه إلى أن قضى عليه"[3]. ومن ثمّ تردّ الجريمة إلى إبليس، ولكن إبليس لا ينشط ولا يقدر على أداء وظائفه إلاّ بتحريك عدد من الانفعالات السلبيّة التي تجتاح النبيّ وتهيمن عليه مثل عاطفة الغضب. والغضب وضعية ملائمة تسمح بإنتاج الجريمة الدينيّة والإثم. فقد كلفت حالة الغضب موسى قتل نفس، وكلفت يونس التنكر للنبوة. إنّ الشيطان لا يستطيع النشاط إلاّ من خلال استفزاز مثل هذه المشاعر التي تغلب فيها الهواجس الدنيويّة والبشريّة على الثقة في

---

[1]- يونس 98/10.

[2]- القصص28 / 15.

[3]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 8، ص44.

الله. فقد كان غضب موسى نتيجة لدوافع عصبيّة عرقيّة ضيّقة ومحدودة، وكان إقدامه على القتل ردّ فعل أرعن مفتقر للحكمة، وكانت نصرته الإسرائيلي نصرة لا تحتكم إلى قانون ولا إلى شريعة غير الرابطة الدموية والتعصب إلى بني إسرائيل. ولم يذكر موسى من الشريعة التي نزلت عليه ألواحا تحريم الله قتل النفس، بل اقتاده الغضب الذي حركه فيه الشيطان إلى الجريمة اقتيادا. وإن كان الشيطان لم يدع موسى إلى القتل مباشرة فإنّه قد هيّأ أسبابه من خلال استثارة الغضب وتأجيج الانفعال وإحماء العصبيّة. وهذا شأن الشيطان دوما يغري ويغرر ويوهم ويثير الانفعالات إلى أن يحصل المحظور ويكون الإثم ويوفر للمعصية جميع شروطها ثم يكتفي بإسلام النبيّ إليها. ولا يقتصر هذا النشاط الخبيث والمراوغ على استغلال حالات الغضب إنّما يستغلّ أيضا ما في النفس البشريّة من غرائز طبيعيّة، يتسلط عليها إلى أن ينحرف بها عن الحدود المسموحة والمشروعة ويدفعها إلى منطقة الممنوع فتسوغ الجريمة وتفضي إليها، ولنا في بعض النماذج من القصص الديني بضع أمثلة.

5 .2 .4. الشيطان يهيمن من خلال الغريزة الجنسيّة:

يربط التفسير زلات الأنبياء بعلّة خارجيّة هي الشيطان، يقع عليها وزر تلك الزلات. ولم تكن تلك المعاصي في سير بعضهم مجرّد عثرات عابرة، بل كانت جرائم خطيرة ومحرّمة تبدأ بالزنا وتنتهي بالقتل. ورغم خطورة هذه الجرائم يبادر القصص الدينيّ بإلقائها على كاهل الشيطان، فما أقبل نبيّ من أنبياء الله على انتهاك الحرمات وما قتل نفسا محرّمة إلاّ بإيعاز من الشيطان ممثل الفساد وعدوّ الإنسان، مستغلا شهوة الجسد والرغبة في إشباع رغباته ليقتاد الممتحنين إلى منطقة العصيان. نقف من تجربة استثمار الشيطان الغريزة الجنسيّة للتلاعب بالمؤمنين على بعض النماذج.

يتمثّل النموذج الأوّل في قصّة داود الذي ابتلي بحسناء اقتاده حبّها إلى الجريمة.

5 .2 .4 .1. قصّة داود:

لم يتسلّط إبليس على داود في رواية الطبري إلاّ لمّا طلب من ربّه أن يبتلى مثلما ابتلي من قبل إبراهيم وإسحاق ويعقوب. فاستجاب له الربّ ووضعه موضع اختبار، وأوحى إليه :" إنّك مبتلى فاحترس"[1]. حذّر الله عبده داود من ثقل البلوى وخطورتها، ثمّ أذن لأداة البلوى أن تتأهّب لأداء مهمّتها، فظهر إبليس في القصّة بوصفه العون المكلّف بإفساد النظام وإرباكه،

---

[1]- المصدر نفسه، مج 10 ، ص 571 .

وذلك باختبار أصفياء الله وإخضاعهم لشرّ الابتلاء. ومن الواضح أنّ الشيطان لا يتجلّى إلاّ بوصفه وسيلة مسخّرة لتنفيذ إرادة الله وتحقيقها. فهو لا يعدو أن يكون سوط العذاب المسلّط على رقاب الأنبياء. أعلم الربّ نبيّه بأنّه في موضع اختبار إذ جاءه الشيطان وقد تمثل "في صورة حمامة من ذهب حتّى وقع عند رجليه وهو قائم يصلّي، فمدّ يده ليأخذه فتنحّى فتبعه فتباعد حتّى وقع في كوّة فذهب ليأخذه، فطار من الكوّة فنظر أين يقع فيبعث في أثره، قال: فأبصر امرأة تغتسل على سطح لها، فرأى امرأة من أجمل النساء خلقا، فحانت منها التفاتة، فأبصرته، فألقت شعرها، فاستترت به. قال: فزاده ذلك فيها رغبة: قال: فسأل عنها، فأخبر أنّ لها زوجا وأنّ زوجها غائب بمسلحة كذا وكذا، فبعث إلى صاحب المسلحة أن يبعث أهريا إلى عدوّ كذا وكذا، قال: فبعثه ففتح له قال وكتب إليه بذلك، قال: فكتب إليه أيضا أن ابعثه إلى عدوّ كذا وكذا أشدّ منهم بأسا، قال: فبعثه ففتح له أيضا، قال: فكتب إلى داود بذلك، قال: فكتب إليه أن ابعثه إلى عدوّ كذا وكذا فبعثه فقتل المرّة الثالثة، قال: وتزوّج امرأته"[1].

إنّ الشيطان هو أوّل حلقة في سلسلة الجرائم الدينيّة المتتابعة التي ارتكبها داود وانتهت بالقتل. وهو لا يعدو أن يكون في هذه القصّة القادح لشرارة الشهوة، ومن تلك الشهوة تتابعت الزلاّت وآلت إلى حدّ خطير. تجلّى الشيطان حمامة ذهبيّة فأغرى بريق الذهب النبيّ المعتكف وحاول امتلاكها. صرفت الحمامة الثمينة داود عن صلاته وما زهد فيها، ولو زهد لانقطع دفق القصّ ونضب، فراح يطاردها إلى أن اقتادته إلى الكوّة. إنّ مكر الشيطان مزدوج فقد حرّك في داود شهوة الإثراء ولذّة حيازة الذهب، ومكر به إذ اقتاده إلى الكوّة، والكوّة نافذة على العالم الدنيوي، أخرجت الراهب المصلّي من عزلته في مصلاه المقدّس والمنغلق وشرّعت أمامه أبواب الشهوة واللّذة والافتتان. من فتحة الكوّة اكتشف داود عالم اللذّة المحرّمة واشتهى النساء. ولو ظلّ بين جدرانه المغلقة مكتفيا بنصيبه من الدين لما استزلّه الشيطان. حين رأى داود بريق الذهب الشيطاني بارح فضاءه المقدّس وانصرف ينظر إلى ما وراء الجدران التي تحصّن عالم الإيمان. فرأى جسدا غضّا يغتسل. رأى امرأة حسناء، واقتاده الشيطان إلى حلقة أخرى من حلقات الابتلاء، وألقى به بين يدي المرأة، تلك التي كان لها من سالف الزمان في الغواية والعصيان شأن عظيم. حرّكت المغتسلة في النبيّ المعتكف شهوة الجسد واستبدّت به الرغبة المحرّمة فيها إلى أن دفعته إلى تدبير مكيدة تودي بحياة زوجها ، فيظفر بها داود في خاتمة المطاف. حرّك إبليس الماكر ببريق الذهب رغبة داود في الدنيا ومتاعها إلى أن جرّه إلى الجريمة،

[1] – المصدر نفسه، مج 10 ، ص 581 .

وذاك شأن الشيطان في جلّ القصص الدينيّ، يحرّك في النفس البشريّة رغباتها الغريزيّة إلى أن ينتهي بها في عالم العصيان ويخلع عنها ثوب التقوى ويخرج سلوكها من حيّز الشرعيّة الدينيّة إلى حيّز الممنوع والمحرّم.

إنّ الشيطان يكتفي بتحريك بعض ما في النفس البشريّة من ضعف فيتداعى باقيه إلى الرذيلة. ومن ثمّ فإنّ المعصية شراكة بين الشيطان والبشر لا يضطلع فيها الأوّل إلاّ بدور القادح الذي يذكي شرارة الفتنة والشهوة، ثمّ يتوغّل ابن أدم في الشرّ إلى أن يدرك أقصى حدوده ويبلغ مبلغ القتل كيدا وبهتانا.

3 .2 .4 .2 قصّة الراهب الإسرائيلي:

نجد في القصص الدينيّ الثاوي في مدوّنة جامع البيان للطبري شاهدا ثانيا يقرن نشاط إبليس المتمثل في الفتنة والإغواء بالشهوة الجنسيّة. إذ يستغلّ الشيطان هذه الغريزة الطبيعيّة لتكون وسيلة إضلال. فهو يحرّك مكامن النفس البشريّة وغرائزها فيحتجب بها وينشط من خلالها في الوقت نفسه، مادام الشيطان مثلما وضّحنا أعلاه مقيما في داخل الإنسان ومغايرا له في الوقت نفسه. لذلك كان قوّة غريبة عن النفس البشريّة مفارقا لها، ولكنّها لا تتجلّى ولا تظهر إلاّ بالهيمنة على بعض ما في تلك النفس من رغبات وأحلام وأمنيات وخوف وغضب وشهوة وشكّ وحزن، فالشيطان يتصرّف في ابن آدم من خلال بشريّته.

مثالنا الثاني هو قصّة راهب من بني إسرائيل استأمنه بعضهم على أخت مريضة ثم سافروا "فقام عليها، فداواها حتّى برأت وعاد إليها حسنها، فاطلع إليها فوجدها متصنّعة، فلم يزل به الشيطان يزيّن له أن يقع عليها حتّى وقع عليها، فحملت. ثمّ ندمّه الشيطان فزيّن له قتلها، قال: إن لم تقتلها افتضحت وعرف شبهك في الولد فلم يكن لك معذرة فلم يزل به حتى قتلها"[1]. استزلّ إبليس هذا الراهب من بني إسرائيل بمثل ما استزلّ به داود، فقد اكتفى بإثارة شهوته إلى الجسد الحرام، وزيّن له انتهاب الأمانة التي سلمت له. وكانت تلك الشهوة فاتحة انحدار كارثيّ انتهى به إلى أسفل درك. إنّ جميع نشاطات الشيطان تقوم إذن على تحريك السواكن، فقد أجّج في نفس هذا الراهب ما حسب أنّه منزه عنه وجرّده من ثوب الرهبانيّة ليكون في عريه بشرا تقيم فيه الغريزة كغيره.

تسلّط الشيطان على باطن الراهب بل على موضع الرغبة تحديدا فهمّ بالمرأة التي أؤتمن

---

[1]- المصدر نفسه، مج 12، ص48 .

عليها وتورط في جريمة الزنا. ثمّ تسلّط عليه الشيطان كرّة أخرى فحرّك فيه إحساس الندم مادامت هذه القوّة التدميريّة لا تنشط إلا من خلال الهيمنة على مراكز الانفعال والعاطفة البشريّة. على أنّ الندم لم يفض إلى التوبة والتكفير إنّما اتجه إلى محاولة مواراة الجريمة الأولى. فاستتبع ذلك جريمة ثانية هي جريمة القتل. ولمّا عاد أصحاب الأمانة طالبين ردّ أختهم إليهم اضطرّ الراهب إلى الكذب فكان الكذب ثالث الجرائم[1]. وهكذا تتسلسل الخطايا في حلقات محكمة الإغلاق، ولكنّها تعود إلى ضغط قوى الشرّ على مكمن العاطفة والشعور، وعلى مكمن الرغبة واللذة، وعلى مكمن الخوف والندم. وتنحرف به عن المشروعيّة الدينيّة إلى عالم الرذيلة

أوعز الشيطان بقتل الضحيّة مواراة لفضيحة الزنا بها. وليس ذلك بالأمر الغريب إذ ليس عجبا أن ينسب القتل إلى الشيطان فيكون علّته والدافع إليه. فقد علّم إبليس منذ القدم ابن آدم كيف يقتل أخاه وما كان الناس من قبل بذلك عارفين. وقد روى الطبري عن ابن جريج أنّ قابيل لمّا أضمر لأخيه الموت " قتله حيث يرعى الغنم فأتاه فجعل لا يدري كيف يقتله فلوى برقبته وأخذ برأسه، فنزل إبليس وأخذ دابّة أو طيرا فوضع رأسه على حجر ثمّ أخذ حجرا آخر فرضخ به رأسه وابن آدم القاتل ينظر، فأخذ أخاه فوضع رأسه على حجر وأخذ حجرا آخر فرضخ به رأسه"[2] فعلّمه القتل. علّم الشيطان جريمة كانت الأولى في تاريخ البشر، انقدحت بسبب شهوة أحد الأخوين امرأة لم تكن من حقّه فكانت المرأة في جلّ القصص الديني موضوع الإثم والدافع إليه في الوقت نفسه إلى درجة تجعل النساء عونا من أعوان الشيطان يستعين به على الأنبياء وعلى الرهبان وعلى عباد الله الصالحين.

وليس هذا التصوّر بمردود لا سيما إذا ما استعدنا تحالف الحيّة وحوّاء ضدّ آدم. فقد غرّرت حوّاء بزوجها على نحو ما غرّرت بها الحيّة فتسرب العمل الشيطاني من خلالها إليها وكانت من حزب الشيطان. فلا غرابة حينئذ أن تتواطأ المرأة ذات النشاطات الشيطانيّة مع إبليس لتفسد في الكون وتضلّ وتدفع بالناس إلى الجريمة الأخلاقيّة والدينيّة. وها هي في جميع القصص الذي وقفنا عنده آنفا تشكل موضوع المعصية ويكون الشيطان المحرّض عليها، مما يجعل العلاقة بينهما ضربا من الشراكة الصريحة أو الضمنيّة. وتؤثّم المرأة مثلما يؤثّم إبليس، في حين يظلّ النبيّ الذكر مجرّد ضحيّة لتحالفهما. وتوشك العلاقة بين الغواية والمرأة

---

[1]- المصدر نفسه، مج 12 ، ص48 .

[2]- المصدر نفسه، مج 4، ص536.

والشيطان أن تدرك حدود التشارط فالمرأة هي موضوع الرغبة وهذه الرغبة لا تستعر إلاّ بإيعاز من الشيطان، ولذلك دائما ما تكون رغبة محرّمة خارجة عن المشروعيّة الدينيّة ولنا في القصص الديني على ذلك شواهد كثيرة [1]. وإذا كان الجنس والجسد من مكونات البشرية التي يستثمرها الشيطان لأداء مهمة الإفساد في الأرض فإنّ الناظر في تجارب بعض الشخصيات الدينيّة يلاحظ أن توتير العلاقة بالله يتحقق أيضا من خلال استغلال الشيطان عواطف الخوف واستثمارها بوصفها حالة من حالات اختلال الثقة بالله واهتزاز الإيمان وغلبة الهواجس على النفس المؤمنة.

5. 2. 5 الشيطان والخوف:

يشير النصّ القرآنيّ على نحو ضمنيّ وصريح إلى أنّ الشيطان لا يمارس نفوذه على البشر إلا من خلال هيمنته المؤقتّة والظرفيّة على مراكز الانفعال والإحساس والشهوة ويستغلّ جلّ العواطف السلبيّة العارضة. يستثمر الشيطان من بين تلك العواطف السلبيّة مشاعر الخوف، فيتلاعب بأمن الاعتقاد ويربك استقرار العلاقة بالله وينتهي إلى استزلال ضحاياه حين تضغط عليهم هواجسهم الدنيويّة وتتضخّم. فإذا بالأمن الذي يوفره الإيمان بالله يتقلّص ويتراجع مفسحا المجال للخوف حتّى يتحكّم في المؤمن ويمكن الشيطان من فرصة ثمينة لتسييره واقتياده. أمثلة هيمنة قوى الشر الشيطانيّة على ابن آدم من خلال مشاعر الخوف كثيرة، نقف منها على بعض الأمثلة التي تؤكّد أن نشاطات الشيطان نشاطات باطنيّة تستمدّ سطوتها من الانفعالات الإنسانيّة.

[1]- نذكر من بين هذه الشواهد على ارتباط المرأة بالغواية والشيطان المثال التالي "كان فيما بين نوح وإدريس وكانت ألف سنة وإنّ بطنين من ولد آدم كان أحدهما يسكن السهل والآخر يسكن الجبل وكان رجال الجبل صباحا وفي النساء دمامة وكان نساء السهل صباحا وفي الرجال دمامة وإنّ إبليس أتى رجلا من أهل السهل في صورة غلام فأجّر نفسه منه وكان يخدمه واتخذ إبليس شيئا مثل ذلك الذي يزمر فيه الرعاء فجاء فيه بصوت لم يسمع مثله فبلغ ذلك من حولهم فانتابوهم يسمعون إليه واتخذوا عيدا يجتمعون إليه في السنة فتبرج الرجال للنساء قال: ويتزين النساء للرجال وإنّ رجلا من أهل الجبل هجم عليهم وهم في عيدهم ذلك فرأى النساء فأتى أصحابه فأخبرهم بذلك فتحولوا إليهن فنزلوا معهن فظهرت الفاحشة".الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 10 ، ص 295.

5 .2 .5 .1 اقتران الخوف بالشيطان في القرآن:

5 .2 .5 .1 .1 خوف المسلمين من مشركي قريش:

عقد القرآن علاقة مباشرة بين نشاطات الشيطان والخوف فقد جاء في الآية 175 من سورة آل عمران قوله:"إِنَمَا ذَلِكَ الشَيْطانُ يُخَوِّفُ أَوْلياءَهُ فَلا تَخَافُوهُ". والآية متصلة بمخاوف المسلمين من بطش قريش. يبدو الخوف حسب منطوق الآية مجاز عبور يتسلل منه الشرّ إلى النفس البشريّة فيؤذيها، وتبعا لذلك قرن المفسر بين جلّ وضعيات تراخي الإيمان بالخوف الذي يحرّكه إبليس. فقد كان خوف المسلمين من قريش وسطوتها بفعل الشيطان، والخوف هو حالة تتعطّل فيها علاقة الثقة المطلقة في الله، وتحجب وضعيّة الخطر الدنيوي رحمة الربّ الشاسعة. وهي أيضا حالة من حالات الافتقار للأمن والقوّة من زاوية ماديّة واقعيّة تؤدّي إلى توتر العلاقة الروحيّة بالعالم الغيبي وتضع قدرة الله على انتشال الفرد من وضع الضعف والتهديد موضع مساءلة ضمنيّة. حينئذ يخوّف الشيطان الناس فتهتز الثقة بين عالمي الغيب والشهادة وترتبك المسلمات الدينيّة التي تؤكّد دوما على أنّ العالم السماوي قادر على نجدة من في الأرض، لأنّ عظمة الله وقدرته مطلقتان.

في هذا السياق أشار الطبري إلى أنّ خوف المسلمين من مشركي قريش كان من فعل الشيطان. فهو الذي هوّل عليهم أمرهم وعظّم شأنهم. وقال:" إنما الذي قال لكم أيها المؤمنون إنّ الناس قد جُمعوا لكم فخوّفوكم بجموع عدوّكم ومسيرهم إليكم من فعل الشيطان ألقاه على أفواه من قال ذلك لكم. يخوّفكم بأوليائه من المشركين أبي سفيان وأصحابه من قريش لترهبوهم وتجبنوا عنهم "[1].

إنّ إثارة الشيطان مشاعر الخوف في نفس المسلمين ليست غاية في حدّ ذاتها. إنّما ذلك منطلق تظهر نتائجه تباعا. فالخوف يؤدّي في الخبر الذي رواه الطبري إلى تهويل أمر العدوّ. وهو ما من شأنه أن يفضي إلى التخاذل عن نصرة الله والرهبة من قريش وإيثار السلامة على إعلاء راية الدين الجديد. إنّ النتيجة التي يرصدها الشيطان إذ يؤجّج مشاعر الخوف إذن هي الاستقالة من القتال وتفادي مواجهة الكافرين مادامت موازين القوى غير متكافئة في ظاهرها. لا همّ لهذا المخلوق إلا عرقلة النظام الديني الذي مازال يخطو أولى خطوات التأسيس، ومن ثمّ فإنّ الهيمنة على عاطفة الخوف وتوجيهها واتخاذ التهديد الدنيوي السفلي موضوعا لها هو

1- المصدر نفسه، مج 3، ص175 .

الذي يجعل التسلل إلى النفس البشريّة من خلال هذا المجاز أمرا فائق النجاعة، يفضي في نهاية المطاف إلى تحقيق مهمّة الإضلال والغواية، ويؤدّي ضرورة واحتمالا إلى عصيان الله. وتعجّ مدوّنة تفسير الطبري"جامع البيان في تأويل القرآن " بأمثلة أخرى تعلّق المعصية بالخوف والخوف بالشيطان.

5 .2 .5 .1 .2 خوف المسلمين من الفقر:

من أمثلة هيمنة الشيطان على المؤمنين من خلال عاطفة الخوف نشير إلى ما ذكره الطبري تعليقا على الآية 28 من سورة التوبة[1]:" يَا أَيُّهَا اللذينَ آمَنُوا إنّمَا المُشْرِكونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا المَسْجِدَ الحَرامَ بَعْدَ عامِهِمْ هَذَا وإِنْ خِفْتُمْ عيلَةً فَسَوْفَ يُغنِيكُمْ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ إنْ شاءَ إنّ اللهَ عليمٌ حَكيمٌ". قال :" كان ناس من المسلمين يتألفون العير فلمّا نزلت براءة بقتال المشركين حيثما ثقفوا وأن يقعدوا لهم كلّ مرصد قذف الشيطان في قلوب المؤمنين: فمن أين تعيشون وقد أمرتم بقتال أهل العير؟ فعلم الله من ذلك ما علموا فقال: أطيعوني وامضوا لأمري وأطيعوا رسولي، فإنّي سوف أغنيكم من فضلي"[2]. خشي المسلمون على أنفسهم شرّ الفاقة بمعاداة المشركين وقتالهم، إذ سيفضي ذلك إلى تعطّل أسباب الرزق وانقطاع موارد عيشهم المعهودة. يجد المسلم نفسه في هذه الوضعيّة منشطرا بين الالتزام الديني ومقتضيات الحياة اليوميّة ومتطلباتها. وهي وضعيّة محرجة يمكن للخوف أن ينمو فيها ويزهر، وأرضيّة تلائم نشاط الشيطان الذي كثيرا ما يستغل المشاعر المتولّدة من المفارقات، ومن تناقضات الواجب الديني وإكراهات الواقع.

يحاول الإيمان أن يتعسّف في بعض الحالات على جملة المشاعر السلبيّة التي قد تجتاح الأفراد مثل عاطفة الخوف. يتمثل هذا التعسف في ضرورة استبدال تلك العاطفة الإنسانيّة بثقة لا مشروطة في القدرة الإلهيّة. وهي قدرة لا يمكن البرهنة عليها عمليّا، بل ينبغي أن تدرك من خلال عاطفة التسليم والإيمان الكليّ. يتحوّل الإيمان إذن إلى شكل من أشكال مصادرة العاطفة البشريّة الطبيعيّة واستبدالها بعاطفة أخرى مكتسبة تحتاج إلى ضرب من الدربة والتعهّد حتّى تنغرس في النفس وتثبت بوصفها مرجعيّة سلوكيّة وأخلاقيّة.

---

[1]- التوبة 9 /28 .

[2]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج 6، ص347.

5 .2 .5 .2 في ارتباط الخوف بالحكمة الخافية:

ارتبط الخوف في نصوص كثيرة من القصص الديني بعدم الفهم. إذ تبدو بعض الأوامرا لإلهيّة تعسفية وقهريّة. وتبدو إلى حدّ بعيد اعتباطيّة بلا حكمة واضحة وبلا معنى معقول. فظاهر تلك الأوامر يبدو تسليطا لتجربة الألم والشقاء دون مبررات مفهومة. ويقترن الخوف بمثل هذه الحالات والوضعيات المعقدة نظرا إلى أنّ مضامين الأوامر الإلهيّة تبدو عنيفة ومسببة للعذاب. لذلك كان الخوف منها نتيجة حتميّة. وهو خوف لا يتولّد فحسب من إكراهيّة الأمر الإلهي وإلزاميته، بل هو متولّد من افتقار الأمر الإلهي للدلالة والمعنى لحظة تلقيه. والخوف مثلما أثبتنا سالفا هو الهنة التي يتسلّل من خلالها الشيطان إلى النفس البشريّة فيروّضها إلى أن يصرفها عن عالم الطاعة ويحيد بها عن سواء السبيل. يغتنم الشيطان وضعيات الخوف المتولّد من عدم فهم الأمر الإلهي فيتسرب إلى نفوس البشر، يهوّل عليهم الأمر، فيدعوهم إلى العصيان، أو يدّعي إكساب ذلك الأمر الملغز الغامض معنى يتعارض مع حقيقة الحكمة الإلهيّة الخافية. ولنا في بعض القصص الديني في "جامع البيان" للطبري بعض الأمثلة الممثّلة للحالتين:

5 .2 .5 .2 قصّة أمّ موسى:

يتمثّل النموذج الأوّل في قصّة أمّ موسى، إذ أمرها الله بأن تلقي ولدها الرضيع في اليمّ ففعلت، ولكنّها ما فهمت المغزى من ذلك. حملت أم موسى بولدها ووضعته في عام قرّر فيه فرعون أن يبيد كلّ وليد، "فوقع في قلبها الهمّ والحزن، فأوحى الله إليها ألاّ تخافي ولا تحزني إنّا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين. وأمرها إذا ولدته أن تجعله في تابوت ثمّ تلقيه في اليمّ. فلمّا ولدته فعلت ما أمرت به، حتّى إذا تواري عنها ابنها أتاها إبليس. فقالت في نفسها: ما صنعت بابني؟ لو ذبح عندي فواريته وكفنته كان أحب إليّ من أن ألقيه بيدي إلى حيتان البحر ودوابه"[1]. يظهر الشيطان في القصّة لأنّ شروط ظهوره قد توفّرت، فقد خشيت أم موسى على ولدها الرضيع الهلاك واستجابت إلى الأمر الإلهيّ وهي تجهل الحكمة منه ولا ترى فيه إلاّ تجربة مؤلمة لها ولرضيعها. فأحدثت بتلك المخاوف الشرخ الذي يسمح للقوى الشيطانيّة بالنشاط والهيمنة عليها. حين استبدّ الشيطان بأمّ موسى ندمت على إلقاء ابنها إلى ماء النهر يجرفه إلى حيث لا تعلم. والندم صورة أخرى من صور العصيان المضمر. فهو يعني الرغبة في استدراك ما

1- المصدر نفسه، مج 8، ص415.

كان منها والإعراض عن إجابة ربّها إلى طلبه، ورفض إسلام مصير ولدها الرضيع إلى المجهول. إنّ الاعتراض على أمر الله سواء أكان مضمرا أم صريحا، أم مجرّد خاطر عابر ونيّة أم فعلا عمليا مرفوض من زاوية نظر دينيّة. وقد زلّت القدم بأم موسى التي عاشت تجربة الفقد والتفويت، فندمت نتيجة مخاوفها على مآل رضيعها، لأنّ الخوف يعني اهتزاز الثقة بالله، في حين أن الإيمان يطلب ثقة لا مشروطة وكلّية في الله. وهو ما لم يتحقّق في تجربة ابتلاء أمّ موسى، بدليل حالة الهلع والندم التي ألمّت بها فكذّبت ضمنيا وعد الله لها. ولكن المفسّر ألقى بوزرها على كاهل الشيطان فهو العلّة الكامنة وراء كلّ ضروب توتر العلاقة الدينيّة بين الله وعباده.

5 .2 .5 .3 مخاوف حوّاء من قبل:

لقد عبث الشيطان بأم موسى مثلما عبث بحواء من قبل وخوّفها فدفعها إلى المحظور، ولما أُقترف الذنب سلط الله عقابه عليها. فقد روى السديّ أنّ حوّاء لمّا أثقلت و"كبر الولد في بطنها جاءها إبليس فخوّفها وقال لها: ما يدريك ما في بطنك؟ لعلّه كلب أو خنزير أو حمار؟ وما يدريك من أين يخرج من قُبُلك أو من قُلك أو ينشقّ بطنك فيقتلك؟"[1]. خافت حواء من الموت وهي الجاهلة بالولادة وكيفيّتها. لذلك لمّا طلب منها الشيطان أن تسمي ولدها على اسمه " عبد الحارث" مقابل أن تلد شبيها لها ولزوجها رضيت بشرطه وقبلت. وقد هدّدها الشيطان في رواية أخرى و"قال: أطيعيني وسمّيه عبد الحارث وكان اسمه في الملائكة الحارث وإلاّ ولدت ناقة أو بقرة أو ضائنة أو ماعزة أو قتلته"[2]. خافت حواء من وعيد الشيطان، وخافت أن تلد مسخا من غير البشر، وخافت أن تضيع ولدا يحفظها وآدم من خطر الزوال فأذعنت للشيطان ورضيت أن يكون ولدها عبدا له. ولولا مخاوف حواء من موت الولد ما أذعنت. وقد اعتبر الطبري الاستجابة لأمر الشيطان شركا في طاعة لا شركا في عبادة[3]. وهو على أية حال إثم خطير تورط فيه الزوج البدئيّ لما استثمر الشيطان مخاوفهما. وهي مخاوف متولدة من وضعيّة الجهل بما يكون، فحواء لا تعرف الولادة، ولا تعرف ماهية ما تلد. لذلك أوهم الشيطان بمعرفة الآتي، وأظهر نفسه في مظهر المطلع على الغيب حتى يحظى من ضحاياه بالثقة ويستطيع إثر ذلك التحكم فيهم وإجبارهم على طاعته.

---

[1]- المصدر نفسه، مج 6، ص ص 143 - 144.

[2] - المصدر نفسه، مج 6، ص 143.

[3]- المصدر نفسه، مج 6، ص 145.

5 .2 .5 .4 إيمان سارّة يعطّل عمل الشيطان:

تعتبرقصّة ذبح إسحاق استثناء مقارنة بنظرائها، وهي قصّة تفتح باب الأمل والرجاء في الانتصار على الشيطان بقوّة الإيمان وصلابة الثقة في الله. أمر الله بذبح إسحاق فبدا ذلك أمرا اعتباطيّا وخاليا من المعنى، وكانت الحكمة منه صعبة التأويل والفهم. بل كان محنة مرّة لأسرة إبراهيم بأسرها لا يُنتظر منها إلاّ عذاب مر طويل[1]. حين هيمنت المخاوف والحيرة أمام هذا الأمر الإلهي ذي الحمكة الخافية توفرت للشيطان أسباب الظهور. وقال إبليس في خبر رواه أبو هريرة عن كعب :" والله لإن لم أفتن عن هذا آل إبراهيم لا أفتن أحدا منهم أبدا"[2]. فتمثل لهم رجلا يعرفونه حتى لا يرتابوا به. تسلط الشيطان بادئ الأمر على سارة أمّ الذبيح فقال لها: " أين أصبح إبراهيم غاديا بإسحاق ؟ قالت سارّة: غدا لبعض حاجته". كانت جاهلة بالأمر وكان الشيطان عارفا لذلك قال لها :"لا والله ما لذلك غدا". قالت سارّة:" فلم غدا به ؟ قال : غدا به ليذبحه، قالت سارّة: ليس من ذلك شيء، لم يكن ليذبح ابنه قال: الشيطان بلى والله، قالت سارّة: فلم يذبحه؟ قال: زعم أنّ ربّه أمره بذلك، قالت سارّة: فهذا أحسن بأن يطيع ربّه إن كان أمره بذلك. فخرج الشيطان من عند سارة "[3].

يحاول الشيطان أن يستثير عاطفة الخوف في نفس الأمّ فمن خلال الهلع والمخاوف يعشّش هذا المخلوق في النفس البشريّة إلى أن يستعبدها، ولكن قطعت سارّة عليه السبيل، فقد ظلّت على ثبات عقيدتها. ورغم أنّ الأمر بالذبح كان خاليا من المعنى واعتباطيا وتعسفيّا في الوقت نفسه فإنّها قد واجهت هذا الوضع المحرج والقاسي بتسليم كلّي وثقة كاملة في الحكمة الإلهيّة. وكلّما تجاوز المبتلون بالشيطان العقبة المتمثلة في العاطفة البشريّة الهشّة والعقل المحدود ووطدوا ثقتهم بربّهم إلاّ وارتدّ كيد الشيطان عليه. وتنسّب هذه القصّة وأشباهها سطوة الشيطان على الناس، فكانت نصّا في المحنة والصبر عليها، وكانت مثلا يعمّق عاطفة الرجاء في النجاة من كيد الشيطان.

وإذا حاولت هذه التصورات الدينيّة أن تظهر الشيطان بوصفه قوّة خارجيّة تتكثّف فيها كلّ الشرور وتتجمّع وتنسب إليه كلّ فساد بالضرورة وتفسّره به ومن خلاله فإنّ الناظر في

[1]- المصدر نفسه، مج 8، ص511 .

[2]- المصدر نفسه، مج 8، ص511 .

[3]- المصدر نفسه، مج 8، ص511.

بواطن القصص الدينيّ يلاحظ أنّ الشيطان ليس قوّة تقع في الخارج إنّه قوّة تقع في جوف الإنسان، في عاطفته وفي وجدانه. في الغضب والشكّ والخوف وفي الشهوة والجسد والأمنية وفي النسيان لذلك يمكن أن توسم نشاطات إبليس بأنّها نشاطات جوفيّة باطنيّة لا تتسلّط على الإنسان من فوق إنّما تحرّك فيه مشاعر وغرائز طبيعيّة تتعارض مع القوانين التي فرضها عليها الدين فيحصل الإثم من ذلك. ولهذا لم يكن نشاط الشيطان إلاّ وسوسة أو تزيينا أو فتنة أو نزغا أو همزا أو إيهاما ولم يكن في جلّ الحالات إلاّ تحريكا لمكنونات، وإنطاقا لمكتوم. وإشباعا لرغبات تُتَجاهل ودفعا لانفعالات محرّمة وممنوعة. ولذلك لا يقيم إبليس خارج الإنسان، إنّه مقيم فيه لم يبرحه منذ اللحظة التي تخلّله فيها وهو طين لم يسوّ بعد.

5. 3 مهمة تشويش الوحي:

نهتم في هذا القسم من معالجة وظائف الشيطان بسمة من السمات التي أشرنا إليها آنفا والتي تحدد طبيعة الوظائف الشيطانيّة. وتتمثل هذه السمة في تمحور هذه الوظائف حول عملية الإيهام واحتكار قطب المعرفة والحقيقة. وقد ربطت المتصورات الدينيّة نشاطات الشيطان بادعاء المعرفة أو بتزوير القول الرباني وتشويهه. ونظرا إلى أهمية الإيهام بامتلاك المعرفة في تعزيز نفوذ الشيطان على الناس عبّر القرآن في آيات كثيرة عن محاولاته الهيمنة على الوحي المقدّس بوصفه مضمون كلّ حقيقة. وقد تجلت هذه المحاولات في تلبيس الأمور على الأنبياء لحظة النطق بالوحي وإلقاء قول بلسان الله لم يصدر منه[1]. أو من خلال استراق السمع بغية الظفر ببعض المعارف الغيبيّة[2]، أو من خلال التلاعب بحكمة الأنبياء ومخادعتهم من أجل تجريدهم منها[3]. وهو على أي حال سطو مؤقت لا يسمح له النظام الديني بالتحوّل إلى قاعدة.

تعتبر مهمّة نقل الوحي من أهمّ النشاطات التي تضطلع بها الملائكة. فالوحي هو المحور الأساسي الذي ينهض عليه الدين، بل يمثّل مضمونه. وهو الدليل على اتصال السماء بالأرض من خلال عروة وثقى لا تنفصم. على أنّ مركزيّة الوحي في تشكيل الدين عقديّا تستمدّ مسوغاتها من اتصافه بالقداسة. فهذا الوحي وحي مقدّس لأنّه كلام الله[4]. ويتكفّل صدوره عن

1- الحجّ52/22.

2- الصافات 37/5-10.

3- البقرة2/101-102.

4- هشام جعيط، *الوحي والقرآن والنبوة*، ص 19.

الله بضمان صدقه وأصالته. ومن ناحية أخرى يمثّل انبثاق الوحي من مصدر رباني مفارق ومقدّس العلّة الأساسيّة التي تجعل منه قولا ذا سلطان ويشرّع ويحكم ويحلّل ويحرّم ولا يقول إلاّ الحقّ. إنّ تعريف الوحي بوصفه كلام الله دون سواه هو الذي يجعل منه قولا مقدّسا لا يتقبّله المؤمن إلاّ بعاطفة التسليم والإيمان والرضا والتصديق. أمّا بقيّة العناصر التي تنقله من السماء إلى الأرض ثمّ تنقله من الفرد إلى المجموعة فإنّها لا تعدو أن تكون مجرّد وسائط تنقله بحذافيره ولا تتدخّل في صياغة مضامينه. إنّ الوسائط التي تنقله سواء أكانت من البشر أم من الملائكة مجرّد قنوات سلبيّة تنقل الرسالة من المصدر الرباني إلى البشر. وقد أكّد القرآن ذاته على أنّ هذه الوسائط لا تضطلع إلاّ بمهمّة نشر الدعوة. وأكّد في الوقت نفسه على أنّ الوحي قول أذن الله بحفظه. إنّه نصّ حفظه الله في لوح فضمن بذلك قداسته من مطاعن الطاعنين. وقد تكفّل الله نفسه بمهمّة الحفظ هذه[1]. ممّا يجعل الوحي قول الله الخالص إلى البشر.

ورغم تأكيد القرآن على أنّ الوحي قول مقدّس، وأنّ قداسته محفوظة يتكفّل الربّ ذاته بضمانها فقد أشار في بعض السياقات المخصوصة إلى أنّ هذه القداسة كانت موضوع انتهاب[2]، وأنّ نقل الرسالة السماويّة قد اعتراه بعض التشويش المؤقّت بسبب تدخّل عناصر دخيلة. ويمثل الشيطان هذا العنصر الدخيل الذي يشوش قناة نقل الرسالة ويربكها فيفسد بعض مضامينها ويضيف إلى القول الرباني قولا آخر مدنّسا هو قول الزور. فتجتمع المتناقضات: الحق والباطل، الكامل والناقص، الله والشيطان في نسيج واحد هو الوحي. وما كان للنص القرآني أن يتغافل عن هذه المعضلة وأن يهمل هذه الظاهرة الشاذة والمعبرة عن حالة فساد تخترق تماسك نظام نقل الوحي. فهو لم يغفل الحديث في آيات كثيرة عن الإرباك المؤقت الذي يعتري نظام نقل الوحي. ويبدو أنّ الغاية من ذلك هي محاولة استيفاء حقيقة الظاهرة الدينيّة. ولا يتحقق مطلب الاستيفاء إلاّ من خلال التأكيد على مظاهر تماسكها وحصانتها بقدر التأكيد على حالات الانتهاب والتشويش. ولكن النصّ القرآنيّ أكّد دوما على أنّ تلك الحالات التي تصيب الرسالة المقدّسة حالات عرضيّة وطارئة سرعان ما تتدارك سواء بنسخ ما ألقاه الشيطان على ألسن الأنبياء، أو من خلال منعه من الاقتراب من مصدر الوحي ورميه بالشهب الثواقب.

---

[1]- البروج 85 /22.

[2]- الحجّ52/22.

نقف من هذه السياقات التي تؤكد ضلوع الشيطان في تشويش الوحي على ثلاثة أمثلة:

- المثال الأوّل: الآيات الشيطانيّة
- المثال الثاني: استراق الشيطان السمع.
- المثال الثالث: الهيمنة على حكمة سليمان.

5 .3 .1 المثال الأوّل: الآيات الشيطانية:

5 .3 .1 .1 تسلّط الشيطان على الوحي عبر الأماني في القرآن:

أشار القرآن في الآية 52 من سورة الحجّ إلى دور الشيطان في تشويش الرسالة المقدّسة التي ينطق بها الرسول. جاء في الآية:" وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ ولا نَبِيٍ إلاّ إذَا تَمنَّى أَلْقَى الشَيطانُ فِي أُمْنِيَتِهِ فَيَنْسخُ الله مَا يُلْقِي الشَيطانُ ثمَّ يُحْكِمُ الله آيَاتِهِ والله عَليمٌ حَكيمٌ". تمكن الآية الشيطان من دور إيجابيّ إذ تؤكّد قدرته على التدخل في ما يلقيه الرسول إلى الناس. ويفسّر ذلك في تقديرنا بأنّ الرسول هو موضوع فعل الشيطان، فهو بشر، وهو على عصمته عرضة لنزغ الشيطان، ولا يحظى من الحصانة بمثل ما تحظى به بقيّة حلقات نظام نقل الوحي كالله أو جبريل. ونظرا إلى ذلك لا يتسلّط الشيطان على الله ولا على جبريل، ولا فعل له إلاّ في الإنسان وبه.

كانت الأمنية حسب ما ذكرته الآية موضع الوهن الذي منه تسلّل الشيطان إلى الرسول والقرآن لا يفصح عن مضمون تلك الأمنية بوضوح. رغم أنّها تصوغ علاقة تشارطيّة بين تشويش الوحي والتمني صياغة القاعدة التي لم يشذّ عنها نبيّ من الأنبياء ولا رسول من الرسل. ولكن تعاليق المفسرين سمحت بالتعرف عليها واستكناهها.

إنّ نقطة الوهن التي يتسرّب منها الشيطان إلى كلّ وحي موحى هو الحلقة البشريّة، ومجازه إليه ليس غير الأماني فلم كانت الأمنية منفذ الشيطان إلى الوحي المقدّس؟ وماهو مضمونها؟ ولم لا يصدّق الوحي أماني الرسل؟ أتتعارض أماني البشر وإرادة الله في الأرض؟

لا يمكن الظفر بإجابة عن جميع هذه الأسئلة إلاّ بالنظر في السياق التاريخي الذي وردت فيه هذه الآية من سورة الحجّ، فالنصّ القرآني لا يسمح بتوفير إجابات. أمّا تفسير الطبري فيسعف الباحث بمعطيات تعلّل العلاقة بين قدرة الشيطان على إفساد صفاء نظام الوحي والأماني. وذلك بالكشف عن مضمونها والبوح بما كتمه القرآن وغيّبه.

5 .3 .1 .1 .1. مضمون أماني الرسول في التفسير:

ذكر الطبري في تفسير الآية 52 من سورة الحجّ أعلاه أنّ الرسول لمّا شقّ عليه أمر قريش وأبوا تصديق دعوته تمنّى أن يبعث الله له بما يقارب به بينه وبين قومه. " وكان يسُرّه مع حبه وحرصه عليهم أن يلين له بعض ما غلظ عليه من أمرهم حين حدّث بذلك نفسه وتمنّى وأحبّه. فأنزل الله: والنَجْمِ إذا هَوَى ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وما غوَى. فلمّا انتهى إلى قول الله: أفرأيتم اللات والعزّى ومناة الثالثة الأخرى. ألقى الشيطان على لسانه لما كان يحدّث به نفسه ويتمنّى أن يأتي به قومه: تلك الغرانيق العلى وإنّ شفاعتهن ترتضى"[1].

تمنّى الرسول إذن أمنية تعيد ما كاد يبلى من الوصل بينه وبين قومه وترد الجفاء ودّا، وتهوّن على الرسول بعضا من عنت نشر الدعوة. تمنّى وألحّت عليه الأماني حسب ما ذكر الطبري حتى استبدّت به وطغت، فدفعته بإيعاز من الشيطان إلى قول لم يقله الله. إنّه قول يصالح به قومه ما دام يقرّ بربانيّة اللات والعزّى ومناة معبودات الجاهليين ويعترف لهم بالعلويّة، بل ويدعو الناس إلى رجاء شفاعتهن من دون الله. لقد عرفت هذه الآيات على نطاق واسع بالآيات الشيطانيّة وهي تلك التي عقبت الآيات 19 و20 من سورة النجم وحذفت منها بعد نسخها، وأثبتها الطبري في تفسيره: "تلك الغرانيق العلى وشفاعتهن ترجى مثلهنّ لا ينسى"[2].

مضمون أمنية الرسول أن يجمع آلهة قومه إلى ربّ واحد خالق يعلو عليها. فيدرج معبودات قريش ضمن نظام عام يتربع على عرشه الله. ويجمع بذلك ما افترق من شمل قبيلته ويرضيها، فتلين وتصغي لدعوته. وتقضي أمنية الرسول التي منها تسلّل الشيطان جمعا بين مبدأين دينيين متناقضين هما: تعدّد الآلهة والتوحيد، حرّكها هاجس مزدوج: إرضاء قريش وإرضاء الله في الوقت نفسه[3]. ولكنّ هذه الأمنية التي أشار إليها الطبري لم تتحوّل إلى قول ولم تبارح مجرّد الرغبة المكبوتة

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تفسير القرآن*، مج 9، ص 175.

[2] - المصدر نفسه، مج 9، ص 176 .

[3]- « dans une société accoutumée à rechercher des compromis pour sortir de toute situation difficile et dans laquelle les positions dogmatiques contaient peu , il semble qu'il y ait eu- de la part du coran - un moment d'hésitation. Les versets sataniques constituent vraisemblablement la trace d'une tentative d'arrangement. Ils auraient été retirés à l'initiative de l'inspiré qui se serait rendu compte qu'il s'agissait d'une suggestion diabolique. C'est du moins la version traditionnelle de cet événement supposé ». Jacqueline Chabbi, *Le seigneur dès tribus : l' Islam de Mahomet*, p 219

إلاّ بإيعاز من الشيطان، فهو الذي نقلها من حيز الكتمان إلى الإفصاح في مقام ذي خصائص استثنائيّة هو مقام تلقي الوحي من الله. إنّ تحوّل أمنية الرسول الصامتة إلى قول مندرج في النصّ القرآنيّ يحوّلها إلى قول حقّ ذي نفوذ وسطوة لا يمكن أن يتقبل إلاّ بمشاعر الرضا والتسليم. لقد جعل الشيطان مجرّد أمنية بشريّة مكتومة قولا يُلقى باسم الله. وجعل هذا القول الملقى باسم الله من اللات والعزّى ومناة الثالثة أربابا يحظون بنصيب من الشرعيّة ويختصون بجملة من الصلاحيات في عالم المقدّس.

5 .3 .1 .1 .2 تبعات الأمنيّة الشيطانيّة:

تضافرت أمنية الرسول مع كلام الله وشكلا نسيجا واحدا جمعهما مقام مشترك رغم تناقض مضامين القولين. غير أنّ هذا القول الذي عبّر عن أماني الرسول البشريّة وعرّى عاطفته إزاء قومه وفضح تشبثه بذويه على تعنتهم معه قد أوشك أن يدكّ نقاء فكرة التوحيد وأصالتها من جذورها، وأوشك أن يجعل من الإسلام دينا قائما على مجمع آلهة تتراتب في ما بينها، وأوشك أن يرجع للفكرة الوثنية بريقها وإن كان التوحيد هو الفضاء العام الذي يغلّفها[1]. فهذه الآيات التي عرفت بالشيطانيّة تتعارض تعارضا جوهريّا مع مركزيّة مبدإ التوحيد الذي أعلاه القرآن ووضعه ركنا أساسيا ومحورا مهيكلا لنظام الاعتقاد في الإسلام. جمع الرسول بين أمانيه الشخصيّة وقول الله فكاد قول البشر المتولد من هواجس داخلية وبواعث شيطانية أن يرقى إلى مصاف القول المقدّس الحقّ والملزم. وكادت تلك الأمنية التي أفصح عنها الرسول بإيعاز من الشيطان أن تفرض اللات والعزى ومناة على نظام الإسلام العقدي. بما أنّ التسليم بربانيتها جاء في القرآن كلام الله وعلى لسان الرسول ناقل القول المقدّس إلى البشر.

5 .3. 1 .1 .3 . تبرير التمني:

لا يحمّل تفسير الطبري الرسول وزر الإقرار بالوثنيّة والاعتراف بها والرضوخ لسلطانها. بل يلتمس للرسول العذر وإن رضخ واسترضاهم. فالوزر كلّ الوزر يقع على كاهل الشيطان الذي ألقى على لسان الرسول قولا غير كلام الله. وهو الذي دفع بالأمنية المغمورة المكتومة إلى الظهور فأجلاها. ولو أفصح الرسول عن أمنيته تلك في غير سياق إلقاء الوحي لكان الإشكال أقلّ حدّة. إنّ الشيطان هو الذي دسّ أقوال البشر في نسيج الخطاب المقدّس حتّى يصطبغ الأوّل بخصائص الثاني ويتماهيا. أمّا الرسول فلا يعدو أن يكون ضحيّة من ضحايا الشيطان.

---

[1]- W. Montgomery Watt, Mahomet à la Mecque, Payot, Paris 1958, pp114-135.

ولذلك فإنّ هذا الفساد الذي هدّد مصداقيّة الوحي يرجع إلى علّة تقع خارج نظام نقل الرسالة المقدّسة. ولايولي الطبري الاعتبارات النفسيّة التي عاشها الرسول حظّها في تعليل تسلل الخلل والخطأ إلى النصّ المقدّس، ولا يرى أنّ هذه الآيات التي مُحي أثرها من القرآن ربما دلت على تاريخية مبدأ التوحيد في الإسلام وعلى سيرورته[1]. في مقابل هذه الفرضية يموضع الطبري الفساد في الشيطان ببداهة شديدة لتكون مسوغات الخلل تسلطا من الخارج يقع على النظام الذي سطّره الربّ، لذلك قال الطبري في "جامع البيان" مبرّرا:" قال: يا محمّد إنّما يجالسك الفقراء والمساكين وضعفاء الناس، فلو ذكرت آلهتنا بخير لجالسناك فإنّ الناس يأتونك من الآفاق فقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلّم سورة النجم فلمّا انتهى إلى هذه الآية: أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، فألقى الشيطان على لسانه: وهي الغرانقة العلى وشفاعتهنّ ترتجى، فلمّا فرغ منها سجد رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون والمشركون"[2].

5 .3 .1 .2 وقف القول الشيطاني:

5 .3 .1 .2 .1 القول الشيطاني محنة من الله وفتنة:

نفى النصّ القرآني الذي اعترف بتسلط الشيطان على الوحي ولم يتجاهل الظاهرة في سياقات أخرى أن يكون الشيطان مسهما في إنتاج الوحي القرآني. فقد جاء في سورة الشعراء قول الله مخبرا عن مصدر الوحي:" وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّياطِينُ ومَا يَنْبَغِي لَهُمْ ومَا يَسْتَطِيعونَ إِنَّهُمْ عَنِ السَمْعِ لَمَعْزولُونَ"[3]. وقد أغنى الطبري هذه الآيات بعدد من التفاصيل المضافة فقال: " يقول تعالى ذكره: وما تنزلت بهذا القرآن الشياطين على محمّد، ولكنه ينزل به الروح الأمين. وما

---

[1]- « Les savants musulmans, restés étrangers au concept occidental moderne du développement graduel, ont toujours considéré Mahomet comme ayant été informé en toute connaissance de cause dés le début , de la teneur entière du dogme orthodoxe. Il leur était donc difficile d'expliquer comment il avait pu ne pas voir l'hétérodoxie des versets sataniques. La vérité serait plutôt que son monothéisme devait être à l'origine comme celui de ses contemporains éclairé, assez vague et qu'il ne s'était pas encore avisé avec intransigeance qu'admettres ces créatures divines de second rang était incompatible avec ce monothéisme ». W. Montgomery Watt, *Mahomet à la Mecque*, p137

[2]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 9، ص 176.

[3]- الشعراء 26 / 210- 212.

ينبغي للشياطين أن ينزلوا به عليه ولا يصلح لهم ذلك وما يستطيعون، يقول: وما يستطيعون أن يتنزلوا به لأنهم لا يصلون إلى استماعه في المكان الذي هو به من السماء"[1]. وبهذا فلا وحي إلاّ ما نزل به جبريل ولا يمكن لتسلط الشيطان إذن إلاّ أن يكون عرضا طارئا لا يفسد من نقاء الأصل وكماله وأصالته شيئا، ولا يضر بقداسة الوحي ولا بحفظه من أية هيمنة شيطانيّة. فالآية إذن تذكّر بأن مصدر الوحي المتعالي قاعدة لا تبطلها الحالات الشاذة.

حين تدخل إبليس في نسيج الوحي عمّت الفوضى وارتبك النظام الديني ارتباكا خطيرا يهدده من الداخل بالتقوّض والانهيار. وحين يهيمن إبليس على أقوال النبي هيمنة مؤقتة فإنّه يزج بأمانيه وبإرثه الوثني في خطاب يستمدّ كلّ تناسقه من احتفاء شديد بمبدأ التوحيد، فيتحوّل الخطاب الديني إلى خطاب فتنة وغواية. لذلك قال القرآن معلنا تغير هويّة الخطاب وتغير سماته: " لِيَجْعَلَ ما يُلْقِي الشَّيْطانُ فِتْنَةً للذينَ في قُلوبِهِمْ مَرَضٌ والقَاسيةِ قُلُوبُهُم وإنَ الظالِمينَ لَفِي شِقاقٍ بَعيدٍ"[2]. هذا خطاب الحق والهداية والدعوة المقدّسة يتحوّل إلى فتنة تزيد الكافرين ضلالا على ضلال من بعد أن تدخل الشيطان فيه. هذا التدخل لم يحور في النص خصائصه وسماته الخارجيّة فحسب إنّما حوّر هويته من النقيض إلى النقيض، فلكل حقيقة أعوانها، للفتنة والغواية شيطانهم وللرحمة والهداية جبريلهم.

وإذا كان قول الشيطان فتنة فإنّه مندرج إذن في إطار العقيدة الإسلاميّة، ولا يقع خارجها. إنّه فتنة أرادها الله ليمتحن به صلابة إيمان الناس، لذلك اقتحم الوحي وأدّى هذه المهمة. ولا شكّ في أنّ تعامل القرآن مع الوحي الشيطاني بوصفه رائزا وظيفيّا في اختبار الإيمان يدلّ على هيمنته على هذا الخطاب كلّيا. فهو لا يجعل منه خطابا ضديدا ولا منافسا للوحي، إنّما هوخطاب يحقّق وظائف يريدها الله، وهو كسائر المغريات ليس خارج هيمنته.

5 .3 .1 .2 .2 استراتيجيا التعامل مع القول الشيطاني:

أمن باب الترف أن يقرّ القرآن للشيطان بالسطوة على الوحي وبالاستيلاء عليه وبتحويره؟ لماذا فتح القرآن هذه الثغرة التي تهدّد سلطة النصّ وتفتح الباب أمام الطاعنين؟ ولماذا لم يتوخّ استراتيجيّة الإهمال، أي إهمال الظواهر التي تخترق القانون الإلهيّ وتهدّده في الوقت نفسه؟

إن إشارة النص القرآني في سياقات عديدة إلى حالات الانتهاك التي يتعرّض لها الوحي

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 9، ص 480.

[2]- الحجّ22 / 52.

السماوي تضطلع في تقديرنا بوظيفة إستراتيجية هامّة. إنها إستراتيجية لحشر كل الخطابات المضادة للوحي أو القريبة منه والشبيهة به في دائرة الخطاب الشيطاني. لقد سمح القرآن للشيطان بالتوغل في مجال النصّ المقدّس، وخوّل له تشويشه تشويشا مؤقتا، واعترف له بالسطوة على الرسل والأنبياء في لحظة التمني وفي غيرها فخلق في عالم الاعتقاد إمكانا جديدا، إنّه إمكان نشأة خطاب شيطاني يستطيع أن يلتبس بالنصّ المقدّس ذي المصدر الإلهيّ. فالتباس الوحي بغيره لم يعد ضمن المستحيل. ولا شكّ في أنّ خلق خانة القول الشيطاني تسمح بحشر السحر والكهانة والشعر والسجع والنبوات الكاذبة ضمنها[1]. فتُردّ كلّ هذه الخطابات التي عُرِفَ القرآنُ في أولى لحظات تلقيه من خلالها في طائفة القول الشيطاني. هذا القول الممكن والموجود والخطير.

ليس من العبث أن يعترف القرآن بوهنه الداخليّ وأن يقرّ بهشاشة أنظمته الوسائطيّة بين العالم العلويّ والأرض. غير أنّ هذا الاعتراف اعتراف خلاّق واستراتيجيّ، بما أنّه يسمح بوسم كلّ خطاب يدّعي قول الحقيقة عدا القرآن بالخطاب الزائف والكاذب. في حين يظل محور القول المقدّس حكرا على الوحي الذي تنقله وسائط مقدّسة من ملائكة ورسل أنبياء مباشرة من المصدر الإلهيّ. ولعلّ هذا التصوّر يتضحّ من خلال علاقة القرآن بالشعراء على سبيل المثال. فقد اعتبر أتباع الشعراء من الغاوين، ووسم قولهم بالكذب. وذكر أنّهم يقولون ما لا يفعلون[2]. وحقر من شأنهم وأدرج شعرهم ضمنيا في زمرة الخطاب الشيطاني الزائف، في حين نفى أن يكون الوحي القرآني المنزل على محمد من الشيطان نفيا كلّيا[3]. وينضم إلى الشعر كل من السحر [4] والكهانة اللذين أنكر القرآن اتصاله بهما إنكارا تامّا[5]. ولولا ابتكار صنف الخطاب الشيطاني لما تحققت القطيعة الكلية بين الوحي القرآني وأشباهه. إنّ التسليم للشيطان بهذه الوظيفة الخطيرة والاعتراف بقدرته على تشويش مضامين الوحي يسمح بإقصاء كل الخطابات التي تدّعي قول الحقيقة من غير القرآن.

إنّ مهمّة تشويش الوحي التي أقرّ بها القرآن وبنى عليها التفسير قصصا كثيرا والتفت

1- Joseph chelhod, *les structures du sacré chez les Arabes*, p77.

2- الشعراء.26/ 224 – 225 .

3- الشعراء 26 / 210- 212.

4- المائدة5 /110، القمر 54 /2، ص38 /4.

5- الطور 52 /29، الحاقة 69 /42.

حولها أخبار عديدة ومتنوعة تبدو وظيفة استراتيجيّة أسهمت إلى حدّ كبير في تمكين الوحي القرآنيّ من الوجدان الدينيّ. وذلك من خلال تقديمه بوصفه الخطاب الوحيد الذي يحتكر قول الحقيقة، ومن خلال عزله عن جميع أشباهه من الخطابات الدينيّة المعروفة في الوسط الجاهلي مثل الشعر والسحر والكهانة وغيرها من أنماط الخطاب الصادر عن مرجعيّة غيبيّة. لذلك أسهمت هذه المهمّة الشيطانيّة في إنماء هذه الأصناف إلى فئة خطاب الباطل، فجرّدتها بذلك من كلّ مشروعيّة ما دام للشيطان دور إيجابيّ فيه سواء من خلال نقله أو من خلال إعادة إنتاجه وتحويره.

5 .3 .1 .2 .3 لا حجّة إلاّ القرآن:

يُحكم الله الآيات دوما بعد فسادها فسادا مؤقّتا. وينسخ منها ما كان من غير المصدر الربانيّ حتى ينفصل الخطاب المقدّس لا عن السحر والشعر والكهانة فحسب. بل وعن النصوص الدينيّة التوحيديّة السابقة له كتوراة اليهود، وما نزل منه على سليمان الملك. فقد أشار بعض أي القرآن إلى أنّ أهل الكتاب وأحبار اليهود على وجه الخصوص رفضوا الوحي القرآنيّ متمسّكين بما عندهم من الكتب المقدّسة محتجّين بشرعيّتها وقدمها على النصّ المتأخّر. فما كان من القرآن إلاّ أن شكّك في حجية هذه النصوص. وقد تجلّى هذا المعنى على وجه الخصوص في الآيتين 101 و102 من سورة البقرة إذ جاء فيهما: " ولَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَريقٌ مِنَ الذينَ أُوتُوا الكِتابَ كِتابَ اللهِ وَراءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لا يَعْلَمونَ واتَبَعُوا ما تَتْلوُ الشَياطينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمانَ ومَا كَفَرَ سُلَيْمانَ ولَكِنَّ الشَياطينَ كَفَرُوا يُعَلِمونَ الناسَ السِحْرَ"[1].

يجرّد القرآن حجّة اليهود من سمة القداسة، لأنهم قد اتبعوا تلاوات الشيطان، وأعرضوا عن كتاب الله. وقد روى الطبري مؤيّدا الآية القرآنيّة عن قتادة ، قال:" ذُكر لنا والله أعلم أنّ الشياطين ابتدعت كتابا فيه سحر وأمر عظيم، ثمّ أفشوه في الناس وعلّموهم إياه، فلمّا سمع بذلك سليمان نبيّ الله صلّى الله عليه وسلّم تتبّع تلك الكتب، فأتى بها فدفنها تحت كرسيّه كراهية أن يتعلّمها الناس. فلمّا قبض الله نبيّه سليمان عمدت الشياطين فاستخرجوها من مكانها الذي كانت فيه فعلموها الناس، فأخبروهم أنّ هذا العلم كان يكتمه سليمان ويستأثر به، فعذر الله نبيّه سليمان وبرّأه من ذلك"[2]. لقد أفسد الشيطان كتب

---

[1]- البقرة 2 /101 -102.

[2]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 1 ، ص 495.

سليمان وحوّلها إلى سحر ففقدت حجيتها وضاعت مشروعيتها. ولم يتولّ الله نسخ ما فسد ولم يُعِد إحكامه، على عكس الوحي القرآنيّ. فرغم تعرض هذا الوحي إلى إرباك الشيطان، ورغم توغله فيه على نحو أضرّ بمضامينه الدينيّة ضررا واضحا فإنّه سرعان ما أوقف حالة الفساد ووضع حدّا نهائيا للفوضى التي لوّح بها. لذلك فقد تدارك كتاب المسلمين المقدّس ما عجزت عنه سائر النصوص الكتابيّة، وصوّب ما فسد منه، في حين أُسلم غيره للشيطان، فعبث وأفسد وبدّد قداسة الوحي بصورة نهائيّة تمنع من الوثوق به وتحول دون الاعتقاد فيه.

5 .3 .1 .3 شيطان الوحي مجوسي فارسي:

أعتبر القرآن الارتباك الظرفيّ الذي طرأ على قناة نقل الوحي ارتباكا داخليّا تسبب فيه الشيطان الذي يعتبر ركنا من أركان النظام الديني الإسلامي، فإنّ المفسرين قد حوّلوا هذا الاعتراف من دلالته الصريحة الأولى إلى دلالة ثانية. إذ ليس شيطان الإسلام هو المخلوق الذي يقع عليه وزر ارتكاب هذه الجريمة الدينيّة الخطيرة. إنّ الخلل الذي طرأ على قداسة نظام الوحي وحصانته يرجع إلى تدخّل شياطين الفرس والمجوس تدخلا كيديّا لإرباك الإسلام الذي جاء يجبّ ما قبله ويختم الأديان والنبوّات. فقد قال الطبري مفسّرا قول الله : "وَلاَ تَأْكُلُوا مِمّا لَمْ يُذْكَرْ اِسْمُ الله عَلَيْهِ وإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَياطِينَ لَيوحُونَ إِلَى أَوْلِيائِكُمْ لِيُجادِلوكُمْ وإِنْ أَطَعْتُموهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكونَ"[1]. قال:" عنيَ بذلك شياطين فارس ومن على دينهم من المجوس، إلى أوليائهم مردة قريش، يوحون إليهم زخرف القول بجدال نبيّ الله وأصحابه في أكل الميتة"[2].

إن هذا الخبر الذي يجعل وحي القول الكاذب بعهدة شياطين الفرس لا شياطين المسلمين يعبر عن كيفيّة تمثّل علاقة الدين الجديد بسابقيه، فكانت علاقة تآمر. تتآمر قوى الشرّ التي تمثلها الأديان السابقة على الإسلام وتهدّد أمنه وقداسته إذ تهدّد سلامة تناقل الوحي المقدّس، وتسمح بإنتاج خطاب مزوّر يدّعي مضاهاته ويزعم قول الحقّ. ليس وحي الشياطين بعضها إلى بعض في تصور الطبري وحيا أُنتج في كنف المؤسّسة الدينيّة الإسلاميّة وتحت رقابتها، ولكنّه ضرب من العدوان الخارجيّ سلّطه المجوس من بلاد فارس على الإسلام بهدف إلحاق الضرر به وإرباكه وإفساد نظامه وتشويش قداسة رسالته. وبهذا يبرئ المفسّر النظام الدينيّ الإسلاميّ من السماح بصنع قول الزور والباطل، ويلقي بهذا الخطاب المرفوض الزائف إلى تآمر شياطين المجوس والفرس مع قريش ضدّ الإسلام. فعلّة وجوده إذن خارجيّة ودوافع ظهوره

---

[1]- الأنعام 6/ 121.

[2]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 5 ، ص325.

كيديّة. والإسلام في منظور المفسّر بريء من شبهة تسخير بعض خلقه للإدّعاء والكذب والزور.

5 .3 .1 .4 نموذج تشويش الوحي في اليهودية:

يلاحظ الناظر في بعض التجارب الدينية القريبة من الإسلام أو المجاورة له أنّ بعضها قد ابتكر من قبل خانة الرسالة الزائفة التي تتناقض مع رسالة الحقّ المقدّسة. تندرج هذه الرسالة الزائفة تحت مسميات عديدة من أهمها السحر والعرافة. وقد حرّم شاول في العهد القديم هذا النشاط[1]. ولم يبق من أسباب التواصل مع يهوه إلاّ الأحلام والنبوّة والعرافة[2] والقرعة[3] الصادرين منه. فكان كل خطاب عدا هذه الأشكال الثلاثة باطلا وممنوعا ومحرّما دينيا بما أنّ مصدره ليس مصدرا مقدّسا ولا مفارقا. وقد حذّر يهوه نفسه في سفر حزقيال من عاقبة ادعاء الكلام بلسانه بالباطل، وقال: " ...وَإِذَا ضَلَّ النَّبِيُّ فَأَجَابَهُ بِاسْمِي فَأَكُونُ أَنَا الرَّبُّ أَغْوَيْتُ ذَلِكَ النَّبِيَّ لِأَمُدَّ يَدِي عَلَيْهِ وأُبيدَهُ مِنْ بَيْنِ شَعْبِي إِسْرائيلَ"[4] . كلّ كلام صادر عن يهوه حقّ. وكلّ كلام يلقيه النبيّ بذاته ويصوغ مضمونه بصورة شخصيّة ضلال وغواية. ومن ثمّ يتحكّم مصدر الرسالة وأعوان نقلها في وسمها وتحديد مضمونها بل وتحديد هويّتها، فلا حقّ إلاّ ما يقوله الأرباب. والباطل كلّ الباطل ما صدر من غيرهم.

ضمن هذا الإطار قصّ العهد القديم قصة الملك شاول الذي مسحه الربّ ملكا على بني إسرائيل وجعله رئيسا لأسباطها[5]، روى العهد القديم أنّ هذا الملك أثار غضب الربّ يهوه لما انتهب من بني عماليق دوابهم وجمع غنيمة الحرب وعاد بها إلى مملكته[6]. كانت معصية شاول إثما لا يغتفر. فقد أراد استرضاء قومه وأصغى إلى رجاله وسايرهم حين آثروا الغنيمة وأعرضوا عن كلام الربّ[7]، لذلك نال عقابا عسيرا: جرّده الربّ من المُلك[8]. ولكنه أيضا جرّده من روحه التي كانت ترافقه وسلّط عليه روحا شريرا، جاء في سفر صموئيل الأوّل: " وَفَارَقَ رُوحُ الرَّبِّ

[1]- صموئيل الأوّل 28 /3 .

[2]- صموئيل الأوّل 28 /6 .

[3]- صموئيل الأوّل 14 /41 -42 .

[4]- حزقيال 16 /7-10 .

[5]- صموئيل الأوّل16.

[6]- صموئيل الأوّل 15 /24 -26 .

[7]- صموئيل الأوّل 15 /28 .

[8]- صموئيل الأوّل 15 /28 .

شَاوُلَ، وَأَزْعَجَهُ رُوحٌ شِرِيرٌ مِنْ عِنْدِهِ فَقَالَ لَهُ خَدَمَهُ: ها روحٌ شِريرٌ مِنْ عِنْدِ الرَبِّ يُزْعِجُكَ"[1].
كان شاول من قبل أن يخضع لنوازع قومه ورغباتهم ملكا ونبيا حلّ عليه روح الله فتنبّأ مع الأنبياء[2]. والنبوة في العهد القديم من أهمّ قنوات التواصل بين الربّ المتعالي وشعبه من بعد أن تعطّلت بعض أسباب التواصل الأخرى مثل وحي العرافات أو سحر السحرة ومنعت بقرار صريح وواضح[3]. ولكن ما أن زلّت القدم بشاول وعصى ربّه لمّا استرضى قومه حتّى انقلبت النبوة المقدّسة هذيانا، وتحولت الرسالة الإلهيّة إلى فوضى مربكة، وتجردت المضامين الدينيّة الواضحة من دلالتها، وشارف النبي الملك على الجنون[4]. جرّد الربّ شاول من رفقة روح الربّ وسلّط عليه روحا خبيثا فتغيرت ماهية الخطاب، وتحوّلت النبوة إلى هذيان، وانتفت عن الأقوال الدلالة فسقطت في الفوضى وتجرّدت من القداسة، إذ لا يخلع ثوب المقدّس إلاّ على القول الدال المحيل على الحقيقة، في حين يستحيل الجمع بينه وبين الاعتباط والفوضى.

يتسلط الروح الخبيث أو الشيطان في قصة شاول على القول فتنهار النبوة وتتقطّع حبال الوصل بينه وبين الربّ يهوه ويجرّد من الملك ومن النبوة معا. ومع ذلك فإنّ النظام الديني سرعان ما يوقف حالة الفساد والإرباك هذه فيقترح البدائل والحلول التي من شأنها أن تعيد الأمور إلى نصابها وتحفظ أمن النظام الدينيّ. لا يرمّم النظام الديني ذاته في هذه القصة إلاّ بظهور نبي جديد يتدارك الخلل الذي عرض على وسائل التواصل بين العالمين العلوي والدنيوي، ويعوّض نبوّة أضرّ بها الروح الخبيث ضررا فادحا بنبوة جديدة تعيد الأمور إلى نصابها. لذلك يقترح سفر صموئيل الثاني ملكا جديدا هو داود يتواصل معه يهوه عن طريق نبيّ آخر هو ناثان. فناثان حلقة مقدّسة تنقل الرسالة الربانية إلى الملك، لأنّ داود ملك وناثان هو القناة التي يُبلَّغ من خلالها بأوامر يهوه ونواهيه[5]. وهو نظام من أنظمة نقل الرسالة المقدسة

---

[1]- صموئيل الأول 16 /14 – 15 .

[2]- " ثُم تجيءُ إلى جِبْعَةِ اللهِ حيثُ مُعسكَرُ الفِلسْطيينَ فتُصادِفُ عِنْدَ دُخولِكَ المَدينةَ جماعةً من الأنْبياءِ نازلينَ من التلّةِ وقُدّامَهُمْ ربابٌ ودُفوفٌ ومَزاميرُ وكَناراتٌ وهُمْ يتَنبّئون فَيحُل عَلَيْكَ رُوحُ الربِّ وتَتنبأُ مَعهُمْ وتصيرُ رجُلا آخرَ، فإذا تَمّتْ هَذِهِ الدلائِلُ فافْعَلْ ما قَدَرْتَكَ لأنَّ الله مَعَكَ". صموئيل الأوّل 10 / 5–7 .

[3]- صموئيل الأوّل 28 /3 .

[4]- "وَكانَ فِي الغَدِ أنْ استَولَى عَلَى شَاوُلَ رُوحٌ شِريرٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ فَأَخَذَ يَهْذِي داخِلَ بَيْتِهِ وداوُد يضْرِبُ بِالعودِ كَعادَتِهِ كُلَّ يَوْمٍ". صموئيل الأوّل 18 /10 .

[5]- "وَلَكِن الربُّ قَالَ لِناثانَ فِي تِلْكَ اللَيْلَةِ: اذْهَبْ وقُلْ لِعَبْدِي داوُدَ هذا ما يَقولُ الربُّ: أأنْت تَبْنِي لي بيْتًا لِسُكْنَاي..." صموئيل الثاني7 / 4–5.

معروف في العهد القديم. وكنا قد عالجناه في شيء من التفصيل في الباب السابق.

تعترف النصوص المقدّسة قرآنا وتوراة باقتدار القوى الشيطانية على إرباك نظام التواصل بين الله وأنبيائه. ولكنها تؤكّد في كلّ مرّة قدرتها على تجاوز ذلك الارتباك الذي يظل حدثا طارئا وعرضيّا سرعان ما يرمّم ويتدارك بالنسخ فالإحكام في القرآن، ويتدارك في العهد القديم بنبوءة جديدة كنبوّة ناثان الذي عوّض الحلقة المعطبة في سلسلة تناقل الوحي ورتق الشرخ الذي أصابها.

5 .3 .2 المثال الثاني: استراق السمع:

للشيطان على الوحي نفوذ. وهو نفوذ سلّم القرآن به في جميع الآيات التي أشارت إلى استراق الجنّ أو الشياطين السمع عند أبواب السماء ومحاولتها السطو عليه خلال رحلته وهو يعبر من السماء إلى الأرض. ونقف من جميع تلك السياقات على مقطع قرآنيّ من سورة الصافات امتدّ من الآية 5 إلى الآية 10 جاء فيه: "إِنَّا زَيَّنَا السَّماءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الكَواكِبِ وحِفْظًا مِنْ كُلِ شَيطانٍ مَارِدٍ لا يَسْمَعونَ إِلَى المَلإِ الأَعْلَى ويُقْذَفونَ مِنْ كُلِّ جانِبٍ دَحورًا ولَهُمْ عَذابٌ واصِبٌ إلاّ مَنْ خَطَفَ الخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهابٌ ثاقِبٌ"[1]. وقد اخترنا هذا المقطع على كثرة أشباهه لاحتوائه بعض التفاصيل الجزئيّة الدقيقة التي لم نقف لها على نظير في سائر آيات القرآن التي ذكرت حادثة رمي الشياطين بالشهب وهي تسترق السمع إلى الوحي. هذا فضلا عن أنّ هذه الآيات قد حظيت في تفسير الطبري بقدر من التفسير وفير، والتفت حولها مجموعة هامة من الأخبار المتنوعة التي تبين كيفيّة تعامل المتخيل الديني الإسلامي مع وظيفة تشويش الوحي الشيطانيّة.

5 .3 .2 .1 الشيطان يتسلط على الوحي:

يقيم الشيطان الذي طرده الله من الجنّة حسب الآيات القرآنية المذكورة أعلاه في الفضاء الذي يتوسّط السماء الدنيا والأرض[2]، وذلك بهدف مجاورة الملأ الأعلى واستراق السمع للظفر ببعض الوحي. لأنّ السطو على الوحي من شأنه أن يعزّز نفوذ الشيطان في الأرض ويرسخ سلطته على ذوي النفوس الضعيفة. ويعبّر هذا النشاط في الآن نفسه على التزام الشيطان بالمهمّة التي أوكلت إليه من أوّل الزمان مهمّة إفساد النظام الإلهيّ وإرباكه. وتطال مهمّة الإفساد النظام الكوني، والفرد، والمجموعة. والرسالة المقدّسة التي تمثل العروة الوثقى بين العالم البشري والربّ المقيم في الأعالي.

---

[1]- الصافات 37/ 5 -10.

[2]- الملك 5/67.

إنّ السطو على الوحي يعني الهيمنة على محور أساسيّ من محاور النظام العقدي الإسلامي، ويعني في الوقت نفسه إمكانية التلاعب به وتحطيمه. لذلك قاوم القرآن بشدّة هذا النشاط الشيطاني وسخّر القوى الفلكيّة لمحاربته، ورماه بالشهب الثواقب. غير أنّ هيمنة الشيطان على الوحي وإنّ جزئيّا لا تدرك منتهى الخطورة والتهديد إلاّ ببثّها إلى وسيط بشريّ يتولّى بدوره إذاعته أقوال الشيطان ونشرها بين الناس، ممّا يفضي في نهاية المطاف إلى تكوّن نظام أخر يوازي نظام نقل الوحي المقدّس. فإذا كان الوحي القرآنيّ ينطلق من الله فالملك جبريل انتهاء إلى محمّد فإنّ نقل الوحي المنتهب والمزوّر يتحقّق من خلال نفس الحلقات مع تغيير هويّتها، فيظلّ المصدر علويّا سماويّا في حين يكون الشيطان الحلقة الثانية اللامرئيّة، ويكون الكاهن الحلقة الأخيرة البشريّة. وتناظر بنية نقل الكهانة نظام نقل الوحي المقدّس. وإذا كان النصّ القرآني يشير ضمنيا إلى خضوع الوحي وغيره من الخطابات الدينيّة التي لا تحظى بشرعيته لنفس الهيكل الوسائطيّ فإنّ التفسير قد صرح بهذا التماثل البنيوي، قال الطبري في جامع البيان :" إنّ الملائكة تنزل في العنان وهو السحاب فتتذكر ما قضي في السماء فتسترق الشياطين السمع فتسمعه فتوحيه إلى الكهان فيكذبون معها مائة كذبة من عند أنفسهم"[1].

يدلّ تناظر هذه البنى رغم اختلاف طبيعة الرسالة واختلاف أعوانها على أنّ بلوغ المعرفة الغيبيّة لا يتحقّق إلاّ من خلال وسيط لا مرئيّ سواء أكان جنّا أم ملكا أم شيطانا. فهم العناصر الوحيدة الكفيلة بالعبور بالرسالة من عالم الغيب إلى عالم الشهادة. أمّا مهمّة النبيّ أو الكاهن فلا تعدو أن تكون نقل الرسالة الغامضة والمجهولة إلى اللغة البشريّة، والإفصاح عن مضمون يظلّ مبهما وغير قابل للتمثيل إلى حدود لحظة قوله. ثمّ إنّ هذا القول الذي يفشى أمره بين الناس سرعان ما يتحوّل إلى قول خارق للعادة ما أن يدرك الحلقة البشريّة، فيصنف ضمن دائرة الاستثنائيّ لأنّه يمتلك قدرات سحريّة. فهو يخبر بالحقّ عمّا كان وما يكون وما سيكون. ولعلّ اتسامه بهذه الخصوصيّة واندراجه ضمن طائفة الأقوال المؤثرة سواء أكان قولا في النبوة أم قولا في الكهانة يردّ إلى انتمائه إلى المؤسسة الدينيّة الكهنيّة أو النبويّة[2].

وتشير الأخبار التي نقلها الطبري إلى أنّ الشيطان نجح في التسلّل إلى مضمون الرسالة السماويّة رغم الشهب الثواقب التي تذود عنها وتحاول حمايتها ورغم الكواكب الحرّاس. لم تكن الشياطين تفشي سرا من أسرار السماء فحسب بل كانت تحوّر مضمونها فيختلط المقدّس

1- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 10 ، ص 472.

2- العادل خضر ، *الأدب عند العرب*، ص ص 242-246.

بالمدنّس، ممّا يضيّع أصالة النصّ ويلقي به إلى فوضى مربكة لا يمكن تخليص الحقّ فيها من الباطل. فقد قال الطبري عن ابن عباس:" كانت الجنّ يصعدون إلى السماء الدنيا يستمعون الوحي فإذا سمعوا الكلمة زادوا فيها تسعا، فأمّا الكلمة فتكون حقا، وأمّا ما زاد فيكون باطلا"[1].

إنّ الشياطين أو الجن الذين يسهمون في إنتاج خطاب زائف قد يردّ إلى الشعر أو إلى السحر أو إلى الكهانة يمثلون عناصر حيويّة تسمح بتفسير وجود أنماط من القول تدّعي الاتصال بعالم الغيب من غير الوحي القرآنيّ. ولكنها تسهم في الوقت نفسه في إعلاء الوحي وفصله فصلا مبدئيّا عن غيره، مما يجعل وظيفة تشويش الوحي الشيطانيّة وظيفة مخاتلة يوهم ظاهرها بإرباك مؤسسة الوحي، غير أنّ حقيقتها تتمثل في إظهار اختلاف خطاب الوحي القرآنيّ عن سائر ضروب القول المشابهة. فالوحي القرآني هو القول الآخر المفارق المنفصل بالأصالة عن الأشباه والنظائر بحكم صدوره عن الله مالك الحقيقة الوحيد ومحتكرها الأزليّ. ووظيفة الشيطان إذن وهو يخرّب نقاء الرسالة وصفاءها لا يعدو أن يكون إحداثا لفوضى وظيفيّة تزج داخلها كلّ الخطابات المضادّة للوحي والملتبسة به أو التي عُرّف من خلالها في لحظة تلقيه الأولى.

5 .3 .2 .2 في عوارض الوحي:

يشير الطبري في عرضه قصّة رمي الشياطين الجواسيس بالشهب الثواقب إلى أنّ أهل الأرض فزعوا لمّا رأوا رمي الكواكب " ولم يكن قبل ذلك، وقالوا: هلك من في السماء، وكان أهل الطائف أوّل من فزع فينطلق الرجل إلى إبله فينحر كلّ يوم بعيرا لآلهتهم، وينطلق صاحب الغنم فيذبح كلّ يوم شاة، وينطلق صاحب البقر فيذبح كلّ يوم بقرة، فقال لهم رجل : ويلكم لا تهلكوا أموالكم فإنّ معالمكم من الكواكب التي تهتدون بها لم يسقط منها شيء، فأقلعوا وقد أسرعوا في أموالهم"[2].

يعقد هذا الخبر صلة مباشرة بين اختلال نظام نقل الوحي واختلال النظام الكوني. فقد تقبّل مجتمع شبه الجزيرة ظاهرة انقداح الشهب بوصفها إنذارا بانهيار الكون وبخراب نظامه. واحتاج هذا الوضع إلى ردّ فعل يرأب الصدع، فقُرّبت القرابين للكواكب، وذُبحت الشياه والدواب استرضاء للطبيعة حتى تكف أذاها عن البشر وتعدل عن نواياها المناوئة ولا تلقي بالجاهلي في عماء الفضاء وتحرمه من الكواكب الهادية. لم يفهم المجتمع العربيّ الأسباب العميقة التي تحرّك هذه الظواهر الفلكيّة التي بدت غريبة عنهم، إذ لم يدركوا من هذه

---

[1]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج 10 ، ص 470.

[2]- المصدر نفسه، مج 10، ص471 .

الوضعيّة إلاّ تجلياتها الخارجيّة، في حين لا يفصح عن دوافعها الحقيقيّة إلاّ التفسير. فقد قرن الخبر الذي أوردناه آنفا السبب بالنتيجة ووصل المبررات الدينيّة بالظواهر الفلكيّة وجمع بين ارتباك قناة نقل الوحي وظهور مظاهر فلكيّة محيّرة. وهو تصور طريف يكشف قدرة المخيلة الدينيّة على توثيق الصلة بين الشاهد والغائب وضمّ المتناقضات وجمع الطبيعي الفيزيائي إلى الغيبي الميتافيزيقي جمعا يبلغ حدود التشارط والضرورة في نسيج واحد تحبك خيوطه في قالب قصصي محكم.

5 .3 .2 .3 كيفيّة السطو على الوحي:

يتسرب إبليس إلى الوحي فيسطو عليه حين تبلغ به الملائكة السماء الدنيا حسب النصّ القرآنيّ[1]. وقد أورد الطبري أخبارا تنسجم مع هذا المتصور بما أنّ الشيطان ممنوع من الولوج إلى العالم السماويّ بعد هبوطه إلى الأرض، فقال وهو يصف تدرّج الوحي عبر السماوات السبع إلى أن يدرك أدناها:" كان الوحي إذا أوحي سمعت الملائكة كهيئة الحديدة يرمى على الصفوان، فإذا سمعت الملائكة صلصلة الوحي خرّ لجباههم من في السماء من الملائكة، فإذا نزل عليهم أصحاب الوحي قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحقّ وهو العليّ الكبير، قال: فيتنادون: قال ربكم الحقّ وهو العليّ الكبير، قال: فإذا أنزل إلى السماء الدنيا قالوا: يكون في الأرض كذا وكذا موتا، وكذا وكذا حياة، وكذا وكذا جدوبة، وكذا وكذا خصبا، وما يريد أن يصنع وما يريد أن يبتدئ تبارك وتعالى، فنزلت الجنّ ، فأوحوا إلى أوليائهم من الإنس مما يكون في الأرض"[2].

لا يقتدر الشيطان على استراق السمع إلاّ في السماء الدنيا أقرب السماوات إلى الأرض. وذلك لاستحالة ارتقائه إليها مجدّدا من بعد أن طرد منها بعد غواية آدم طردا نهائيّا لا يمكن نسخه. وكلما ابتعدنا في مركز الفضاء السماوي عن موضع العرش إلاّ واتسع هامش الخطأ[3]. فالسماء في المتصوّر الدينيّ سماوات. أبعدها عن الربّ السماء الدنيا التي تجاور الأرض وتوشك على ملامستها[4]. ولذلك ينفضح سرّ الوحي للشياطين في السماء الدنيا أبعد السماوات عن النقطة التي يتكثّف فيها المقدّس، ومنها يتسلّل التشويش والإرباك إلى نظام تناقل الوحي. غير أنّ المتأمّل في الخبر المنقول أعلاه يلاحظ أنّ هذا التصور يسهّل على الشيطان مهمّته.

1- الملك 5/67.

2- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج 10، ص 471.

3- محمّد عجينة، موسوعة *أساطير العرب*، ج2 ، ص 185.

4- المرجع نفسه، ج1 ، ص ص 165-169.

يبدو الوحي في أعلى السماوات مجرّد صوت مبهم " كهيئة الحديدة يرمى بها على الصفوان" وهو صلصلة لا غير، لم تنكشف معانيها بعد، ولم تنقل. فيظلّ مضمون الرسالة غائبا ومحصّنا في الوقت نفسه بما أنّه مازال بعد من غير الملفوظ وبلا دلالة. غير أنّ درجة إبهام الوحي الصلصلة تتضاءل كلّما اخترق السماوات المتراتبة نزولا، إذ تتحوّل الصلصلة إلى كلام، أي إلى قول من جنس اللغة البشريّة حامل للدلالة. غير أنّ هذه الدلالة تبدو إلى هذه الحدود شديدة العموم، وهي لفرط عمومها تكاد تظلّ مبهمة مفتقرة لمعنى محدّد، إذ تتحوّل الصلصلة ودويّ الحديد إلى مضمون دينيّ معلوم هو:" ربّكم الحقّ وهو العليّ الكبير"، وهو مضمون من باب المسلّمات لا يقدّم معرفة مضافة ولا دقيقة ولكنّه يذكّر بحقائق عقديّة كبرى ومشتركة.

تتخفّف درجة إبهام مضمون الوحي فقد انتقلنا من الصوت إلى الكلام الدال. ومع ذلك فإنّ صفة الإبهام لا تنتفي عنه كلّيا. فهذا الكلام الدال لا يحمل كشفا عن الغيب ولا علما بما كان ولا بما سيكون، لذلك لا يتسلط الشيطان على كلام لا يذيع أسرار الغيب. ولكن ما أن يبلغ الوحي السماء الدنيا حتّى يتحوّل إلى كلام يحمل دلالة واضحة ويخبر عن أحداث دقيقة فتنفضح أسرار الغيب ويفشى أمر الرسالة السرّية. إنّ الوحي الذي كان في البدء صوتا مبهما خلوا من المعنى يستحيل إلى علم مفصّل بما كان وبما يكون يفصح عن الأقدار موتا وحياة، وعن الأرزاق خصبا وجدبا، ويفصح عن مشاريع الربّ ونواياه في الكون. فننتقل من تمام الغموض والانغلاق إلى تمام الوضوح والإفصاح، وتتشظّى كثافة الصوت المبهم المدوّي الأوّل فيتحوّل إلى معلومات وتفاصيل دقيقة ببلوغها السماء الدنيا حيث يتربّص الشيطان.

يتحقّق هذا التحوّل الجوهريّ في هويّة الوحي في الفضاء الذي يجاوره إبليس، وتنفضح المعارف الغيبيّة التي تمر عبر عدة قنوات في كنف السريّة ما أن تدرك الجدار الذي يفصل السماء عن الأرض. على تخوم العالم الأرضي تشاع أخبار اللوح المحفوظ. فلا عجب أن يترصّد الشيطان غنيمته في ذلك المكان بالذات، ولا عجب أن يظفر بغنيمته ما دامت لا تراوغ ولا تستتر. يبدو الظفر بالوحي مكسبا سهل المنال مادام يفصح عن أسراره ويذيعها في أقرب السماوات من العالم السفلي وهو المجال الذي يتحرّك فيه الشيطان.

إنّ الخبر الذي نقلناه عن الطبري أعلاه يبرر اقتناص الشيطان وحي الأنبياء المقدّس ويسهّل عليه مهمّته، إذ يصف كيفيته وكيفيّة تنقل الوحي عبر المجال السماوي. فالشيطان يقيم بجوار السماء ويلاصقها. ومن ناحية أخرى تتحوّل طبيعة الوحي بتنقله في الفضاء العلوي السماويّ المتراتب من صوت بلا دلالة إلى معارف غيبية محدّدة، ويجرّد الخبر أعوان نقل

الرسالة من خصلة الحذر والانتباه والكتمان، ويتحوّل الوحي في السماء الدنيا إلى مجرّد أخبار يتناقلها المجتمع الملائكيّ في ما بينه بأريحيّة، ويوشك هذا التناقل لمضامين الوحي بإبلاء قداسته التي ترتهن بغموضه وانحجابه.

إنّ الشيطان يتسلّل إلى الوحي وهو يعبر الفضاء المقدّس حين يبلغ أبعد السماوات عن الله، أي في المكان الذي تتخفّف فيه سطوة المقدّس وتتضاءل حصانة الرسالة وتتراخى صرامة الرقابة. لا يقتنص الشيطان مضامين الوحي إلاّ حين تدرك به الملائكة السماء الدنيا وهي الأقرب إلى الأرض توشك على ملامستها وتدنو من دنسها. على أنّ بنية نقل الوحي الشيطاني تضارع بنية نقل الوحي القرآنيّ، إنّها بنية ثلاثيّة تجعل الوسيط اللامرئيّ حلقة تجمع الإلهيّ الربّانيّ بالعنصر البشريّ نبيا كان أو كاهنا. غير أنّ هذا الوسيط اللامرئيّ ينقل خطاب الحق إن كان ملكا، وينقل إلى البشر خطاب الزيف والزور إن كان شيطانا، فلكلّ حقيقة أعوانها. هذا إضافة إلى أنّ طبيعة هذا الوسيط تحدّد وسم الرسالة المنقولة وهويتها ومضامينها ووظائفها.

5 .3 .2 .4 الشيطان ينتج خطاب الزور:

إنّ الأمثلة التي نظرنا فيها تشير إلى أنّ مهمّة الشيطان تقتصر على السطو على الوحي المقدّس واستراقه وإقحام ما ليس منه فيه، فيرتبك نقاؤه ويخالط أصله المقدّس الطاهر عنصرٌ شيطانيّ حادث يكدّر كماله وأصالة مصدره. غير أنّ النصّ القرآنيّ يشير إلى أنّ مهامّ الشيطان لا تتمثّل في مجرّد الاستحواذ على الوحي ذي المصدر الإلهيّ وتشويهه. إنّما ينتج هذا المخلوق بنفسه خطابه من دون أن يكون في حاجة إلى السطو على خطاب آخر. فقد جاء في النصّ القرآنيّ قول الله: " وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَياطِينَ الإنْسِ والجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إلى بَعْضٍ زُخْرُفَ القَوْلِ غُرورًا"[1]. وبذلك تنتج الشياطين خطاب الزور والضلال ويدرجه القرآن ضمن الوحي، ويصفه بزخرف القول. وتشير الآيات اللاحقة إلى أنّ إنتاج هذا الخطاب المغرّر ليس خارج سلطة الله وإشرافه. لقد أراد الله لخطاب الزور هذا أن يوجد، "وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ ما فَعَلُوهُ"[2]، أوجده الله حتّى يكون رائزا يختبر الله بواسطته سلامة سريرة البشر فيبين المؤمن من الكافر.

إنّ خطاب الشيطان محنة من محن الاختبار المتواصلة التي أخضع لها الله الإنسان مذ أنزله إلى الأرض. فهو إذن إنتاج شيطانيّ، ولكنّه يخضع لرقابة الربّ ويسهم في تنفيذ مشاريعه

1- الأنعام 112/6.

2- الأنعام 6 /112.

على الأرض، ويؤدّي وظائف دينيّة هامّة إذ يحتاج خطاب الحقّ إلى خطاب نقيض ينافسه ويفسد عليه بعض سلطانه، ويتهدّده من دون أن ينقص من شأنه. فبأضدادها تتمايز الأشياء، ولا تدرك قداسة خطاب الحقّ إلاّ في ضوء الفساد والإرباك والفوضى التي يؤدّي إليها خطاب الزور والباطل. إنّ الحياة الدينيّة لا تكون دينيّة إلاّ بمدى قابليتها واستعدادها لمواجهة الفساد.

5 .3 .3 المثال الثالث: السطو على حكمة سليمان:

نشأت في تفسير الطبري قصّة على هامش تأويل الآيتين 34 و35 من سورة "ص" تتعلّق بملك سليمان وبفتنته ثمّ إنابته[1]. ولفرط إيجاز الآيات واعتصارها أحداثا بدت طويلة ومعقّدة فإن مضمون هاتين الآيتين ظلّ غامضا ومجهولا. لهذا روى الطبري للناس ما ابتلي به سليمان الملك، قاصا رواية لا تصلها بالنصّ الأوّل صلة واضحة. فقد فقَد القرآن باقتضابه الشديد واستغلاقه شرط الهيمنة على نصّ المفسِّر، إذ يلتصق النصّ الثاني بالنصّ المؤسّس كلّما دقّت معانيه واتضحت دلالاته فحينها يستعصي على الطبري تجاوز الدلالات الصريحة وتجاهلها وابتكار معنى آخر غائب، أمّا إذا طغى الاختزال والإيجاز اتسع هامش التحرّر في التعامل مع النصّ المقدّس، ووجدت المخيّلة الدينيّة والمخزون القصصي الديني مسارب واسعة تسمح لهما بتأثيث الفراغ المتولّد من صمت النصّ القرآنيّ وإعمار الدلالة الخاوية والمفقودة.

مضمون الآيتين غامض إذن، ولكنّ الطبري يشير في قصّة متعدّدة الروايات ومختلفة من حيث التفاصيل إلى أنّ الله فتن سليمان النبيّ بالخيل، فأحبّها حبّا جمّا شغله عن الصلاة والتعبّد[2]. فابتلاه الله بشيطان يدعى على اختلاف الروايات بأسماء متنوّعة منها "حبقيق" و"صخرا" و"آصر" و"آصف". وتشير القصّة أيضا إلى أنّ قوّة سليمان ومتانة ملكه كانت من خاتمه. وأنّه كان من عادته إذا دخل الخلاء أو الحمام لم يدخُلها بخاتمه وسلّمه إلى زوجته جرادة. ولمّا سها بالجياد عن الصلاة ذهب يقضي حاجته وسلّم كدأبه دوما خاتمه إلى زوجته جرادة، فـ "خرج الشيطان في صورته فقال لها: هاتي الخاتم فأعطته، فجاء حتّى جلس على مجلس سليمان، وخرج سليمان بعد فسألها أن تعطيه خاتمه فقالت: ألم تأخذه قبل؟ قال: وخرج من مكانه تائها، قال: ومكث الشيطان يحكم بين الناس أربعين يوما، قال: فأنكر الناس أحكامه، فاجتمع قرّاء بني إسرائيل وعلماؤهم حتّى دخلوا على نسائه، فقالوا: إنّا قد أنكرنا

1- "وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيمانَ وأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثمّ أنابَ، قالَ: ربِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لا يَنْبَغِي لأحَدٍ مِنْ بَعْدِي إنّكَ أنتَ الوَهّابُ". ص 38/34-35.

2- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 10 ، ص 579.

هذا. فإن كان سليمان فقد ذهب عقله وأنكرنا أحكامه، قال: فبكى النساء عند ذلك، قال: فأقبلوا يمشون حتّى أتوه فأحدقوا به ثمّ نشروا التوراة فقرؤوا، قال: فطار من بين أيديهم حتّى وقع على شرفة والخاتم معه، ثمّ طار حتّى ذهب إلى البحر فوقع الخاتم منه في البحر فابتلعه حوت من حيتان البحر"[1].

كان سوط العذاب الذي سلّطه الله على سليمان جرّاء افتتانه بمتاع الدنيا شيطانا خبيثا جرّده من ملكه ومن حكمته حين سلب منه الخاتم. ولا يعنينا من القصّة في هذا المقام إلاّ إيثار إبليس التسلط على حكمة سليمان التي ساد بها الناس من بين جميع النفوذ الذي يسمح له به الخاتم السحريّ، وما حكمة سليمان إلاّ صدى يردّد حكمة الله نفسه. كثيرا ما اقترنت الحكمة في النصّ القرآني بالكتاب[2]، وبالوحي[3] وبالتوراة وبالإنجيل[4]. وكان مصدر هذه الحكمة في جميع الآيات القرآنية التي أشارت إليها مصدرا ربّانيّا مقدّسا، فهي هبة يؤتيها الله من يشاء من عباده الصالحين وأصفيائه الأنبياء. وهي فضلا عن ذلك تعود إلى أصل يتعالى على البشر شأنها في ذلك شأن الكتب الدينيّة المقدّسة من توراة وإنجيل. وهي تضارعها في الأصالة والقداسة والحجّية. وهي علاوة على ذلك تمرّ عبر قنوات الوحي المعروفة.

كان للشيطان وقد سطا على خاتم سليمان الذي يسمح له بتسخير كلّ ما في الكون أن يستغلّ هذه الغنيمة أوسع استغلال، ولكنّه آثر التسلط على قول كان يحكم به سليمان الحكيم بين الناس. جلس الشيطان على العرش متوهما أنه امتلك الخطاب المقدّس الذي ركّز به سليمان ملكه وأعلاه، غير أنّ هذه الملكية كانت مؤقتة، فقد أنكر الناس هذا الحكم وردّوه، وظلّت هيمنة الشيطان على قطب الحكمة المقدّسة هيمنة عقيمة لم تأت أكلها. فلم يواله الناس ولم يرتدّوا عمّا عُلّموا إنّما فتح خطاب الزور المتسربل بثوب الحقيقة باب الارتياب على الشيطان، ودعا إلى الشكّ فيه، فما كان لسليمان أن ينطق بمثل تلك الأحكام، وما كان له أن يقضي بالزور بين الناس، فللحكمة جوهرها الخالص الذي لا يحتمل التبديل ولا التزوير.

إنّ حكمة سليمان التي أراد إبليس التسلّط عليها في إطار الهيمنة على قطب الكلمة المقدّسة تبدو حقيقة صلبة ثابتة وشديدة التماسك. فلم تكن موضوعا يمكن للقوى

---

[1]- المصدر نفسه، مج 10 ، ص581 .

[2]- البقرة2 / 129، 151، 231، آل عمران3 /81، 164، النساء 4 /54، 113.

[3]- الإسراء 17 /39.

[4] - آل عمران 3 /48، المائدة 5 /110.

الشيطانيّة التلاعب به. إنّها لا تسلم نفسها له لتكون أداة طيّعة تقبل ضروب التشويه والتزوير. تبدو هذه الحكمة الإلهيّة جوهرا فولاذيّا لا يقبل الاختراق ولا التحوير. فهي قول واحد ثابت ونهائيّ، إمّا أن يوجد على لسان الحكيم ذاته أو لا يوجد، ولا يمكن لغير الحكماء ادعاؤها، فإن ادعوها باطلا وبهتانا افتضح أمرهم.

كذلك كان شأن الشيطان، زعم أنّه يقول الحكمة وادعى أنّه الحكيم فتعرّى من صورة سليمان وسقط القناع، لأنّ الحكمة حقيقة واحدة وأصيلة تفرض نفسها على الناس بحكم خصائصها تلك. فيقبلونها مذعنين. أمّا إذا حاول غير الحكيم تلوينها بأطماعه وأهوائه فإنّها تُنكره فورا وترفض أن تنصاع لهيمنته وإن ملك الخاتم العجيب، وهذا الخاتم يروّض كلّ ما في الكون ما عدا الحكمة التي لا تكون إلاّ حقيقيّة. فإن لم تكن كذلك انتفت.

يدلّ هذا المثال على ضرب من المقاومة. تقاوم الكلمة المقدّسة بحكم أصالتها التلاعب بها، وتقاوم الخضوع للهيمنة الشيطانيّة. فهي ليست غنيمة سهلة. وبذلك يظهر التفسير الذي يعبّر عن متخيّل المجموعة درجة حصانة الكلمة المقدّسة ومستوى استعصائها عن قوى الفساد. فهي جوهر ثابت وقار لا يمكن العبث به إذا أراد الشيطان إنطاقه بغير الحقيقة. إنّ الحكمة حقيقيّة ومقدسة وربانيّة لا معنى لها إلاّ إذا جاءت على لسان مالكيها الحقيقيين.

توقف تسلّط الشيطان على الكلمة المقدّسة ممثلة في حكم سليمان الذي مثّل صوت الله على الأرض من خلال تلاوة النساء نصّ التوراة في مجلس الشيطان[1]. إنّ التوراة وهو النصّ المقدّس يمتلك فضلا عن مضامينه الدينيّة قوّة سحريّة لا يستطيع الشيطان مواجهتها فيرتدّ كيده إليه مدحورا وتتلاشى سطوته المؤقتة على القول المقدّس. تظهر القصّة إذن خطاب الحقيقة متعاليا على خطاب الزور المفتضح، وتتجلّى سطوته وهيمنته عليه إلى درجة إلغائه. ومن ثمّ فإنّ هذه القصّة التي جاءت في "جامع البيان" لا تختلف عن غيرها من القصص المنضوي في باب تشويش كلمة الله المقدّسة. فهي تقوم على وصف حالة الفساد، ولكنّها لا تختم القصّة إلاّ إذا أكّدت على تداركه، وذلك بإبطال قدرة القوى الشيطانّية وعودة النظام إلى نصابه. وبالفعل تتوّج قصّة هيمنة إبليس على حكمة النبيّ سليمان بعودته إلى عرشه بعد استرجاع خاتمه الذي وجده في جوف بعض سمك[2]. وبهذه الطريقة يتوقف الفساد الشيطانيّ الذي لا يقوى على الصمود أمام كلمة الله المقدّسة ولا يستطيع إبلاءها.

---

[1]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج 10، ص ص 581 - 582.

[2]- المصدر نفسه، مج 10، ص ص 581 - 582.

خاتمة

إنّ الشيطان مخلوق سخّره الله لأداء جملة من الوظائف تدور حول الغواية والتضليل والعصيان. وقد مكنه الله من نفوذ كبير على عالم البشر وسلطه عليه. ولم يكن كل هذا من باب الترف، بل كان ضرورة، لأنّه يجلي بعضا من الإرادة الإلهيّة المطلقة والكلّية. وهو عون من بين الأعوان الذين يسهمون في إجلاء تلك المقدرة فيخرجونها من الكمون إلى التحقق الفعلي، ومن الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. كما يسمح متصور الشيطان من تحرير الله من وضع المساءلة الأخلاقيّة ويجنبه حرج مواجهته بالشرور الكثيرة في الكون وبحالات الفساد. ومع ذلك يلاحظ الناظر في وظائف الشيطان في مدونة التفسير الطبري أنّه ليس مجرّد علّة خارجيّة ينمى إليها كل إرباك وخلل وفساد، بل إنّه مخلوق مقيم في الذات البشريّة ينشط من خلال تحريك سواكنها ورغباتها وغرائزها، ويهيمن عليها من خلال مكنوناتها، مما يسهم في وسم وظائفه بأنها وظائف تأثيريّة جوفيّة باطنية تستغل جملة من الانفعالات البشرية وتدور على محور هام هو محور الإيهام بامتلاك الصدق والمعرفة والحقيقة. وقد تجلّى ذلك بدءا من قصة غواية آدم وتواصل في غيرها من القصص الديني. ولما كانت المعرفة والحق المدار الذي يحاول الشيطان الهيمنة عليه حتى يحظى بثقة أوليائه راح يتهدّد الوحي القرآني ويحاول انتهابه إمّا من خلال الإلقاء في أماني الأنبياء، أو من خلال استراق السمع عند السماء الدنيا والسطو عليه، أو من خلال الهيمنة على شريعة الله، أو من خلال إنتاج قول الزور وإكسائه ثوب الحق باطلا وبهتانا. وقد أكدّت النماذج التي نظرنا فيها أنّ قطب الصراع بين القوى الشيطانيّة وممثلي الحصانة الدينيّة المقدّسة هو صراع على ملكيّة الحقيقة. وعلى أية الحال فإنّ النصّ القرآنيّ أكّد دوما على أن استيلاء الشيطان على هذا القطب وضعيّة مؤقتة وعارضة تطرأ لغايات رصدها الله ولحكمة قد تخفى على البشر وهو في جميع الظروف مندرج في علم الله ومنضو ضمن مخططاته الدينيّة منذ خلق الكون.

الفصل الثالث: في وظائف الجنّ

مقدّمة

كثيرا ما اقترن ذكر الجنّ في النصّ القرآنيّ بذكر الإنس، حتّى لكأنّهم النظير اللامرئيّ لعالم البشر المرئيّ. ودواعي استنتاج هذا التناظر كثيرة. فقد جعل الله للأنبياء أعداء من الإنس وجعل لهم مثلهم من الجن[1]، وجعل في هذه الطائفة من المخلوقات رسلا منهم يبشرون بالدين الحقّ مثلما أرسل للبشر الأنبياء[2]. وهم تبعا لذلك موعودون بالعقاب والثواب مثل سلالة آدم[3] . كما يشترك الإنس والجنّ في الإضلال[4]، وفي الكذب على الله[5]. وهم على أيّة حال ما خلقوا جميعا إلاّ ليعبدوا ربّا واحدا هو الله[6] فهم كلُّهم من مخلوقاته. والناظر في الآيات التي أحلنا عليها وفي غيرها يستنتج اتساع مساحة التقاطع بين الإنسيّ والجنيّ، لا تفرق بينهما إلاّ بعض السمات المتصلة بخصائصهما الأنطولوجيّة. فهذا مرئيّ متاح للحواس يُتعقل في يسر ويقبل الوصف والتحيز. وذاك لا مرئي مجتن غائب وممتنع عن أدوات المعرفة البشريّة، لذلك ليس لها أن تعقل هيأته التي خلقها الله عليها[7].

وتقوم علاقة التناظر بين هذين المخلوقين على تماثل في مستوى العلاقة بالله، والغاية من الخلق، وفي مستوى الانتماء إلى وضعيّة التدين أو وضعيّة الكفر. وفي مستوى الانضواء ضمن قانون الجزاء، وفي مستوى الاختصاص بالرسل أصحاب الدعوة المقدسة يبعثون إلى كليهما لنشر الرسالة الإلهيّة[8]. غير أنّ هذا التناظر الذي يبلغ أحيانا حدود التطابق لا ينسحب على وظائف كليهما في الأرض. فقد حدد القرآن بصورة واضحة ونهائية مهمة آدم وبنيه في

1- الأنعام 6 /112.

2- الأنعام 6 /130.

3- الأعراف 7/ 179.

4- فصلت 41/ 29 .

5- الجنّ 72 /5.

6- الذاريات 51 /56 .

7- لم يتمكن الرسول من رؤية نفر الجن الذين أتوه إلى وادي نخلة وهو يقرأ القرآن فآمنوا به وصدقوا ولم يشعر حتى بأثر وجودهم إلى أن نزلت الآيات تعلمه بذلك، الطبري ، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 12 ، ص ص 258 –259 .

8- Joseph chelhod, *les structures du sacré chez les Arabes*, p83.

الأرض: إنهم خلفاء الله عليها، في حين ظلت وظائف الجن مبهمة وغامضة ومفتقرة إلى التحديد. بل إننا نلمس إلى حدّ كبير مقاومة القرآن لكل التصورات التي تسند للجن دورا فعالا في أحداث الكون أو في نظامه العقدي. ونلاحظ في نفس هذا الاتجاه استراتيجيّة محكمة وُظفت لإلغاء المهام التي أسندتها عقائد الجاهليين السابقة للإسلام للجنّ. فكان هاجس القرآن تجريد الجن من نفوذ مأثور قديم، وإفراغ صلاحياتهم على جوانب متعددة من الحياة الدينيّة في الجاهليّة من محتواها، وصرف الاهتمام عنهم إلى عناصر دينيّة جديدة مثل متصور الشيطان. فكانت الآيات التي أخبرت عن الجن آيات في إلغاء وظائفهم لا في تركيز تلك الوظائف وتوضيحها وتقنينها، إلى أن آل الأمر إلى اقتراح صورة مشوشة لا تمنح هذه المتصورات الدينيّة أيّ دور فعال في حياة المسلمين الدينيّة. فهم مجرد مخلوقات بلا وظائف معينة، يلغي تشابههم مع البشر غيريّتهم وتميزهم ويحوّلهم إلى مجرّد ظلّ باهت فارغ قصد القرآن تهميشه بما أنّه ليس من العناصر المهيكلة له من ناحية عقديّة[1].

لكل ذلك كان هذا الفصل بحثا في تعامل القرآن مع الجن من أجل تجريدها من هيمنتها القديمة على مجالات واسعة من العالم المقدّس، ونظرا في استراتيجيّة الإهمال التي توخاها من أجل تهميش وجودهم وسحب صلاحياتهم[2]، ما دامت متصورات الجاهليين عن الجن لا تتساوق مع النظام الديني الإسلامي الذي يجعل الله قطب المقدّس الوحيد. إنّ اكتشاف نية القرآن في تقزيم دور الجن في النظام الديني الإسلامي وتهميشهم لا يتضح إلاّ بالنظر في ما كان من أمر الجن في الجاهلية، والكشف عن منزلتهم في متصوراتهم الدينية. وتسليط الضوء على الوظائف التي أوكلت إليهم قبل الإسلام، والمقارنة بين ما كان لهذه المخلوقات من نفوذ على عالم المقدس الجاهلي وما آلت إليه بعد الجاهلية. إن هذه المقارنة تسهم في إبراز كيفية تعامل الدين الجديد مع الموروث الديني الذي سبقه، لا سيما إذا كان هذا الموروث مختلفا عنه اختلافا هيكليا. كما أنّها تكشف طرق الهيمنة على المتصورات الدينيّة الجاهلية المتصلة بالجن واحتوائها وإعادة صياغتها حتّى تندرج في نسيج النظام التوحيدي. وهو أمر يستدعي توضيح منزلة الجن في المعتقدات الجاهلية، وإبراز مجالات نفوذهم، والنظر في الوظائف التي أنيطت بعهدتهم حتّى نتمكن من فهم التحولات الجذريّة التي طرأت على منزلتهم الدينيّة من خلال

1- Aubert Martin, « Les Djinns dans Le Coran », dans *Anges et Démons*, pp 360-363.

2- Jacqueline Chabbi, *le seigneur de's tributs :L'Islam dr Mahomet*, p185

النصّ القرآني ونتمكن من فهم كيفيّة تعامل الدين الجديد معهم في ضوء منهجه التوحيدي الخالص. ولكن ننطلق أوّلا بعرض منزلة الجنّ في القرآن.

1. منزلة الجن في القرآن:

يلاحظ الناظر في النصّ القرآنيّ وجود إشارات مقتضبة تنبه إلى أنّ الجنّ كانوا يُعبدون في الجاهليّة، وأنّ الفضاء العربيّ الذي ظهرت فيه الدعوة المحمّديّة كان يعترف لهم بقدرات خارقة وذلك بصرف النظر عن الأخبار الواردة عن الجاهليّة. فقد جاء في الآية 100 من سورة الأنعام التلميح إلى اتخاذ الجن شركاء لله في الربوبيّة جاء فيها:" وَجَعَلُوا لله شُرَكَاءَ الجِنِ وخَلَقَهُمْ وخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وبَنَاتٍ بِغَيرِ عِلْمٍ"[1]، وأشارت سورة الجن إلى أنّ بعض رجال الإنس كانوا يعوذون ببعض رجال الجنّ[2]. وقال الطبري معلقا على هذه الآية:" كانوا يقولون فلان من الجنّ ربّ هذا الوادي، فكان أحدهم إذا دخل الوادي يعوذ بربّ الوادي من دون الله قال: فيزيده بذلك رهقا وهو الفرق"[3]. وتسير الآية 34 من سورة سبأ في نفس هذا الاتجاه[4] إذ تؤكّد أنّ الجنّ كانوا قطب عبادة واعتقاد، ولعلّ الاعتقاد فيهم قد غلب الاعتقاد في قدرة الأصنام ذاتها.

والملاحظ أنّ القرآن والتفسير من بعد قد حاولا مقاومة هذه المتصورات الدينيّة وإلغاءها جذريّا، وذلك من خلال ردّ الجنّ إلى وضعيّة المخلوقات التي لا تخرج عن أن تكون صنيعة الله، خلقها لتنفيذ إرادته وللاستجابة لأوامره دون أن تتميّز بأيّة قدرات استثنائيّة، وما خلق الله الإنس والجنّ إلاّ ليكونوا من عابديه[5]. وبهذا تتقزّم هذه المخلوقات إلى حدّ يهدّد وجودها بالغياب ويهدّد وظائفها بالاندثار ويحيل الكلام عنها إلى ضرورة فرضها تغلغل الاعتقاد فيها إبّان الإسلام فاضطر الخطاب الديني الإسلاميّ إلى مواجهة هذا الوضع وإدراج هذه العناصر ضمن خانة المخلوقات لا غير. فالجن لا يضطلعون بأي مهام هيكلية وجوهريّة في نظام الإسلام العقدي، إنّما استُدعي ذكرهم في تقديرنا لأسباب كثيرة لعلّ أهمها إعادة صياغتهم من أجل تخليص الدين الجديد من جميع آثار التصورات الدينية السابقة التي بوّأتهم منزلة هامة في عالمها الاعتقادي ومكنتهم من قدرات خارقة وجعلتهم محورا هاما من

---

[1]- الأنعام 6/ 100.

[2]- الجنّ 72 /6.

[3]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 12، ص263 .

[4]- " قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُنَا مِنْ دُونِ الله بَلْ كَانُوا يَعْبُدونَ الجِنَّ" سبأ 34/34 .

[5]- الذاريات 51 /56 .

محاور الاعتقاد وموضوع تبجيل.

2. منزلة الجن في الجاهليّة:

يلاحظ الناظر في ما بلغنا من الشعر الجاهلي وما انتهى إلينا من أخبار حول تصورات الجاهليين الغيبيّة وعالم اعتقادهم والكون الأسطوري الذي أنتجوه أنّ الجنّ حظوا بقدر هام من الذكر إلى حدّ جعل منهم محورا هاما من المحاور المكونة للثقافة الدينيّة الجاهلية وجزءا أساسيا من مقدساتهم. إذ لم تكن الأنصاب والأصنام والظواهر الطبيعيّة مدار الاعتقاد الوحيد، بل تشكلت جملة من التصورات الأخرى حول عدد من القوى اللامرئيّة الغيبيّة، وكان الجن من أهم تلك القوى[1]. ولقد أجلى الجاحظ في كتاب "الحيوان" ما حظيت به هذه المخلوقات الغيبيّة من أهميّة، و بذل في استقصاء أخبار العرب وأشعارهم فيها مجهودا توثيقيّا واضحا، ولم تزد المؤلفات اللاحقة عليه والمختصة في أدب الحيوان شيئا كثيرا، فقد اقتات كل من القزويني في "عجائب المخلوقات"[2] والدميري في "حياة الحيوان الكبرى"[3] من الأخبار التي رواها الجاحظ في فصل ذكر الجن من "كتاب الحيوان".

إنّ الجنّ في "كتاب الحيوان" كون معقد منقسم داخليا إلى مراتب و أصناف. فقد ذكر الجاحظ الحنّ وهم ضعفة الجنّ، وهم يتفاوتون قوّة[4]، ومنهم الجنيّ وفوقه الشيطان، فالمارد، فالعفريت، فالعبقري زيادة إلى الغول والسعلاة. ويبدو أنّ لكل صنف من هذه الأصناف اختصاصا وظيفيا محدّدا وهيئة معينة يظهر عليها. فالغول اسم لكلّ شيء من الجنّ يعرض للسفار ويتكون في ضروب الصور والثياب ذكرا كان أو أنثى[5]. والسعلاة "اسم لواحدة من نساء الجن تتوغل لتفتن السفار: قالوا وإنّما هذا منها على العبث، أو لعلها أن تفزع إنسانا فيتغير وقعه من أجله عند ذلك"[6]. واقترح الجاحظ تصنيفا ثانيا فقال معبرا عن اعتقادات الأعراب:" ثم ينزلون الجن في مراتب فإذا ذكروا الجنيّ سالما قالوا جنّيّ، فإذا أرادوا أنّه ممن سكن مع الناس قالوا: عامر والجميع عُمّار، وإن كان ممن يعرض للصبيان فهم أرواح، فإن خبث

1- Maurice Gaudefroy Demombynes, *Mahomet*, p39.

2- زكريا القزويني،*عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات*، الآفاق الجديدة، ط5 ، بيروت،1983 .

3- الدميري ، *حياة الحيوان الكبرى*، دار الألباب، بيروت دمشق، د-ت.

4- الجاحظ، *كتاب الحيوان*، مج 1 ،ج 1 ، ص 176.

5- المصدر نفسه مج 2، ج 6، ص442 .

6- المصدر نفسه، مج 2، ج6، ص 442.

أحدهم وتغرّم فهو شيطان، فإن زاد على ذلك في القوّة فهو عفريت والجمع عفاريت"[1]. وتدل هذه النزعة إلى التصنيف والترتيب على أنّ متصورات الجاهليين قد أحكمت هيمنتها معرفيا على عالم الجن، فلم تكن مجرّدات ضبابيّة منفلتة ومستعصية عن التصنيف، إنّما كانت أقساما وأنواعا معينة بأسماء الجنس ومختصة بمهام محدّدة. ولاشكّ في أنّ تناسق هذه التصورات حول الجنّ يدل على عراقة هذا الكائن الغيبي اللامرئي في عالمهم الاعتقادي وترسخه فيه إلى حدّ إخضاعه لمراتب واضحة وإدراجه ضمن خانات معلومة وإطلاق تسميات عليه تلائم وظيفة كلّ صنف منها[2].

2. 1 وظائف الجنّ في معتقدات الجاهليين:

2. 1. 1 الإصابة بالعلل:

تشير هذه الأخبار إلى معطيين أساسيين يتمثل أوّلهما في أنّ الجنّ مخلوقات لا تتمثل للتجربة البشرية في جوهرها إنّما تتخذ لها تمظهرات مخصوصة تجلي حضورها وتدلّ عليها[3]، فهي إذن ذات جوهر مجهول وذات تجليات مألوفة ومعلومة[4]، أمّا ثانيهما فيتمثل في أنّ لهذه المخلوقات هيمنة واسعة على البشر، إذ تبدو مخلوقات مهيبة الجانب في مقدورها إلحاق الضرر بالناس[5]. وقد سمي بعض هذه المخلوقات بالخابل والخبل[6]، "وذلك اسم للجنّ الذين يخبلون ويتعرضون ممن ليس عنده إلاّ العزيف والنوح"[7]. إنّ قدرة الجن على إصابة الناس بالجنون وضروب الاختلال العقلي اعتقاد راسخ لدى العرب القدامى. وهو تصور رأى بعض الباحثين أنّ اليهوديّة في الفترة المسيحيّة قد استقبلته واحتفت به في إطار تبادل الأفكار والمتصورات الدينيّة داخل الفضاء السامي. ويرى إدوارد لونقتن أنّ اعتقاد العرب واليهود من بعدهم في قدرة الجن على الإصابة بالخبل والصرع والجنون يرجع إلى تأثيرات أجوارهم من جهة الشمال، فقد عقد الإيرانيون صلة قويّة بين مظاهر الاعتلال العقلي والجن. واستدلّ على ذلك

---

[1]- المصدر نفسه، مج 2، ج6، ص 453.

[2]- Joseph Chelhod, *les structures du sacré chez les Arabes*,p76.

[3]- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p15.

[4]- Joseph chelhod, *les structures du sacré chez les Arabes*, pp72-73.

[5]- Maurice Gaudefroy Demombynes, *Mahomet*, pp25-29.

[6]- Ibid, pp27-28.

[7]- الجاحظ، *كتاب الحيوان*، مج 2، ج6، ص 455.

بأصل الكلمة الفارسيّة Divané، فهي كلمة تطلق على المجنون، وتعني في أصل اللغة الفهلوية الشيطانيّ Le démoniaque، ومنها ظهرت كلمة daiwan في الآراميّة، والتي تعني الشيطان. كما يرجح وجود تأثيرات بابليّة أسهمت في إنتاج هذا الاعتقاد مادامت الظروف التاريخيّة والجغرافيّة والثقافيّة تيسّر هجرة الأفكار[1].

2. 1. 2 تهديد الحياة:

إذا كان للجن تأثير على السلامة العقليّة فإنّهم فضلا عن هذا خطر لا على العقل فحسب بل على الحياة بأسرها. وقد زخر الفصل الذي عقده الجاحظ في شأن الجن بقصص صرعاهم: لقد قتلوا مرداس بن أبي عامر، وقتلوا الغريض خنقا بعد أن غنّى الغناء الذي كانوا قد نهوه عنه، وقتلوا سعد بن عبادة بن ديلم[2]. كما عجّ الفصل بأخبار من استهوتهم ففُقدوا أو هاموا في الصحراء مع الوحش[3]. وقد أكّد الجاحظ في مناسبات عديدة وهو يجمع أخبار الجن وما جاء فيها من شعر ويوثقها أنّه لا يعبر من خلالها إلا عن متصورات الأعراب، بل إنّه اعتبر إنتاج هذه الصور والتمثلات خصيصة أنثروبولوجيّة وثقافيّة مرتبطة بنمط عيشهم، ولذلك فإنّها قد راجت بين الأعراب لأنّ الأعرابي "لم يأخذ نفسه قطّ بتمييز ما يوجب التكذيب والتصديق أو الشك ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت في هذه الأجناس قط "[4]. إنّ الأعراب المسلمين قد حافظوا إلى حدّ كبير على اعتقادهم في قوة الجن وهيمنتهم على مجريات الحياة البشريّة بوصفهم منتمين إلى قوى الغيب المقدّسة. وتشير الأخبار التي نقلها الجاحظ أنّهم قد اتخذوا من بعض الآيات القرآنيّة سندا دينيّا لترسيخ الاعتقاد في هذه المخلوقات والتأكيد على قوتها العجيبة والمقدسة، فقد ذكر الجاحظ أنّهم يتأولون قول الله: " وَشارَكْهُمْ في الأَمْوالِ والأَولادِ"، وقوله :" لَمْ يَطْمِثْهُنَ إنسٌ قَبلَهُمْ ولا جَانٌ"، فلو كان الجان لم يصب فيهن قط ولم تأتهن ولا كان ذلك مما يجوز بين الجنّ وبين النساء الآدميات لم يقل ذلك"[5]. ولذلك فإنّ الأعراب كانوا يدعون الله بعد ظهور الإسلام أن لا يشرك الجنّ في أولادهم وأجسادهم ودمائهم

---

[1]- Edouard Langton, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, p17.

[2]- الجاحظ، *كتاب الحيوان* ، مج 2، ج6، ص459 .

[3]- المصدر نفسه، مج 2، ج6 ، ص460 .

[4]- المصدر نفسه، مج 2، ج6، ص 475 .

[5]- المصدر نفسه، مج 2، ج6 ، ص 443 .

وأموالهم وألاّ يدخلهم بيوتهم ولا يجعلهم لهم شركاء في أمر الدنيا والآخرة[1].

2. 2 الهيمنة على الغيب:

تشير الأخبار التي نقلت عن الجاهليين أنّهم نزّلوا الجنّ من عالمهم الاعتقادي منزلة هامة ونسبوا لهم قوى خارقة لعلّ أهمّها قدرة هذه العناصر اللامرئيّة على الاطلاع على الغيب فهم الذين يمدون الكهنة والعرافين بعلم ما يكون[2]. ولعلّ اقتدار هذه المخلوقات على كشف الغيب هو الذي بوّأها منزلة رفيعة في عالم المقدسات الجاهلي. وقد أشار الجاحظ إلى تمكين الجن من هذه القدرة التي جعلت منهم موضوع تقدير بقدر ما أثارت من مشاعر الخوف والرهبة، فقال: "ونقل الجن الأخبار، وعلم الناس وفاة الملوك والأمور المهمّة، كما تسامعوا بموت المنصور في اليوم الذي توفي فيه قرب مكة، وهذا الباب أيضا كثير، وكانوا يقولون: إذا ألف الجني إنسانا وتعطّف عليه وخبّره ببعض الأخبار وجد حسّه ورأى خياله وإذا كان عندهم كذلك قالوا: مع فلان رئيّ من الجنّ"[3]. وقد أشار الجاحظ إلى أنّ العلم الذي ينقله الجنّ إلى البشر هو أساس كهانة الكهان وعرافة العرافين، ونبّه إلى أنّ هذا النشاط الذي يقوم على نقل المعرفة الغيبيّة المستترة إلى العالم السفلي الدنيوي مختلف اختلافا تاما عن بعض النشاطات السحريّة المشابهة. فهذه الظاهرة من غير جنس العيافة والزجر والخطوط والنظر في أسرار الكف وفي مواضع قرض الفأر وفي الخيلان في الجسد وفي النظر في الأكتاف والقضاء بالنجوم والعلاج بالفكر[4]. فالجن حينئذ هم القائمون على رأس هرم مؤسسة الكهانة والعرافة وهم مصدر المعرفة المقدسة والوسيط الأساسي بين الغائب والشاهد والحلقة الجوهريّة في سلسلة ارتحال هذا العلم، لذلك نالوا في تصوراتهم هذه الحظوة ونُسجت حولهم تمثلات دينيّة وأدبيّة غزيرة[5].

غزيرة[5].

2. 3 الهيمنة على المعرفة السحريّة:

إذا كان الجن سادة الكهانة والعرافة وهما من المؤسسات الدينيّة الجاهليّة المقدسة فإنّ

---

[1]- المصدر نفسه، مج 2 ، ج6 ، ص 443 .

[2]- Joseph Chelhod, *les structures du sacré chez les Arabes*, pp76-77.

[3]- الجاحظ، *كتاب الحيوان*، مج 2، ج6 ، ص 458 .

[4]- المصدر نفسه، مج 2 ،ج6 ، ص 458 .

[5]- Maurice Gaudefroy Demombynes, *Mahomet*, p29.

لهذه المخلوقات أيضا مطلق السيادة على النشاطات السحرية المتصلة بها[1]. فإذا ما كان السحر صناعة كان الجن أرباب هذه الصناعة والقائمين عليها. وقد ذكر الجاحظ في هذا السياق "أنّ أصحاب الرقي والأخذ والعزائم والسحر والشعبذة يزعمون أنّ العدد والقوّة في الجنّ والشياطين لنزالة الشام والهند"[2].

إنّ السحر الذي يتحقق من خلال قوى الجن الاستثنائيّة يمثل صورة الطموح البشري. فهو يعبر عن رغبات الناس وأحلامهم. ويعبر بالكفاءة ذاتها عن مخاوفهم وهواجسهم وقلقهم مما كان أو مما يمكن أن يكون[3]. ولقد نسبت المتصورات الجاهليّة إلى الجن القدرة على التأثير النافذ والعجيب في الواقع المادي فيحولون وفق إرادتهم مطامح المعتقدين فهم إلى حقيقة. ويدفعون عنهم مشاعر الخوف ممثلين رغبة الإنسان في امتلاك ما لا يمتلك من المعرفة ومن القوة. ولا شكّ في أنّ إحالة الممارسات السحريّة بوصفها قوة فعل وتأثير في الحاضر وفي المستقبل إلى مجال نفوذ الجن وإنماء هذا النشاط إلى جملة اختصاصاتهم قد عزّز منزلتهم في عالم الاعتقاد الجاهلي وبوّأهم منه منزلة هامة. فالسحر وسيلة أسطوريّة للتغلب على الكون وقهر القوى الكونيّة الطبيعيّة بخلق عالم آخر.

2. 4 صنع الأدوات الثقافيّة:

وزيادة على هذه المهام فقد نسبت المخيلة الجاهليّة إلى الجن جملة من الصناعات والنشاطات ذات الطابع الحرفي. فقد نُسب إليهم كل بنيان عجيب، ونُسب إليهم بناء الحمامات وصناعة السيوف والقوارير[4] وغير ذلك من الأدوات الثقافية التي أكسبها اقترانها بالجن طابعا عجيبا وسحريا، فارتقت من المألوف واليومي إلى الاستثنائي. فهي ليست من منتجات البشر ولكنها من إنتاج قوى غيبيّة مقدّسة.

3 . مهمة الإفساد في الأرض:

إنّ تماثل وضعيّة الإنس والجنّ يفضي إلى التسليم مبدئيّا بتماثل مهمتهما وتناظر وظائفهما، فكلاهما مخلوق وكلاهما عابد لله عبادة لا تني. وإذا كان النص القرآني قد أشار

---

[1]- Ibid, p39.

[2]- الجاحظ، *كتاب الحيوان*، مج 2، ج6، ص 468.

[3]- Meslin Michel, « La magie, ses lois et son fonctionnement », dans *Encyclopédie des religions* ,éditions Bayard, 1997, Tome II (thème), pp1999-2005

[4]- الجاحظ، *كتاب الحيوان*، مج 2 ، ج6 ، ص 452 .

بوضوح إلى أنّ مهمّة الإنسان في الكون هي مهمة الاستخلاف فهو خليفة الله على الأرض[1] فإنّه لم يصرح بمثل هذه الوظيفة في ما يتعلق بالجن، ولكنه أشار إلى قدم وجودهم في الأرض ونبه إلى وجود أمم منهم خلت[2]. ويبدو أنّ تفسير الطبري قد استثمر هذه الإشارات المبهمة ليجعل من الجنّ أوّل خلفاء الله على الأرض من قبل آدم وذريته. وقد كانت مهمة استخلاف الله على الأرض من أهمّ الوظائف التي أسندها التفسير للجن وأفاض القول فيها. ولكن آل مشروع استخلاف الجنّ إلى فشل ذريع، فاقترنوا بالفساد.

3. 1 الجنّ والخلق المجهض:

روى الطبري عن ابن عبّاس قصّة مجموعة من الجنّ عمّر الله بهم الأرض وأوكل إليهم شأنها. فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء من قبل أن يخلق الله آدم، وردّوا حالها إلى الفوضى كرّة أخرى بعد أن سوّاها الله وأرسى نظامها. فما كان من الربّ الأعظم إلاّ أن أرسل عليهم الشيطان يبيدهم جريرة ما فعلوا. فإذا هو يقتلهم ويبعث بهم إلى جزائر البحور وأطراف الجبال[3]. والملاحظ أنّ هذا الخبر لم يأت على ذكر الجن إلاّ بصفة عرضيّة لأنّه منشغل أساسا بإبراز منزلة إبليس عند ربّه من قبل أن يعصاه ويرفض السجود لآدم.

تحدّث القصّة إذن بمحاولة أولى لتشييد الكون وتدشين الحياة على الأرض آلت إلى الفشل وانتهت بالفساد. ولكن دلالة القصّة أعمق أغوارا من ذلك. إذ يبدو أنّها محاولة أولى لتعليل الشرّ والتأريخ له. سبقت في وجودها الفكري قصّة انتهاب الثمرة المحرّمة باعتبارها أوّل الخطايا. لقد كان الجنّ والملائكة والشياطين في الخبر الذي رواه الطبري خلقا متجانسا، ولكنّه انشقّ على نفسه وإذا بالجنّ يدمّرون بنيان الإله المقدّس، ويقتلون ويسفكون الدم، ويعيثون في الأرض فسادا، في حين أذعن إبليس لأمر الربّ وثأر من المعتدين وانتقم من المفسدين

---

[1]- البقرة2 / 30.

[2]- فصلت 41 /25 ، الأحقاف 18/46 ، الأعراف 7 /38 .

[3]- "عن ابن عبّاس قال: كان إبليس من حيّ من أحياء الملائكة يقال لهم الحنّ، خلقوا من نار السموم من بين الملائكة قال: وكان اسمه الحارث، قال: وكان خازنا من خزّان الجنّة، قال وخلقت الملائكة كلّهم من نور غير هذا الحيّ، قال: وخلقت الجنّ الذين ذكروا في القرآن من مارج من نار وهو لسان النار الذي يكون في طرفها إذا ألهبت، قال: وخلق الإنسان من طين، فأوّل من سكن الأرض الجنّ فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضا، فبعث الله إبليس في جند من الملائكة، وهم هذا الحيّ الذي يقال لهم الحنّ فقتلهم إبليس ومن معه حتّى ألحقهم بجزائر البحور و أطراف الجبال" . الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج1،ص ص238_239.

المجرمين انتقاما ارتضاه الله فكرّر تجربة إعمار الأرض مرّة جديدة بخلق خليفة جديد هو آدم[1].

تحدّث القصّة بإبادة الجنّ وقتلهم وتغييبهم من بعد أن قرنتهم بالفساد، فكان من الطبيعيّ أن تهمّش هذه المخلوقات وتُتناسى. فبدت قصّة الطبري استراتيجيّة دقيقة وناجعة لتجاهلهم وشطبهم من العالم السماوي.

3. 2 تهميش الجنّ:

إنّ إسناد مهمة الإفساد في الأرض للجن يدل على نوع من الحط من شأن هذه المخلوقات ومحاولة لتجريدها من ثوب المقدس ، لتتحوّل وفق هذا الخبر إلى مخلوق ينزل إلى الأرض فيصنع الفساد، ثمّ يقتل ويلاحق جزاء بما اقترف من إثم. والرواية الإسلامية لا تجعل الشيطان مسؤولا عن هذا الفساد رغم أنّه يمثل في المستوى الرمزي الفساد أفضل تمثيل، لأنّها تحتاج وجوده في العالم السماوي وتريد بقاءه. فالشيطان بطل فاعل في سائر الأحداث والقصص المؤسس اللاحق، في حين بدا النظام الديني قادرا على الاستغناء عن الجنّ، فأنزلهم الأرض بل وقتلهم لأنهم مخلوقات هامشيّة مقارنة بمركزية الشيطان والملائكة في صياغة المتصورات الدينّية الإسلاميّة.

3. 3 تأسيس تناظر عالمي الإنس والجنّ رمزياً:

يوفّر الخبر الذي رواه الطبري أسباب التماثل بين عالم الجنّ وعالم البشر وهو تماثل أكّد عليه القرآن ذاته في الكثير من آياته[2]، وزاده التفسير رسوخا في الثقافة الدينيّة العامّة المشتركة. فإن عالجنا هذا الخبر الذي يروي قصّة الجنّ المفسدين في صلته بخلق الإنسان وتكليفه بخلافة الله في الأرض وجدناه يجعل آدم خلفا لسلفه من الجنّ. فقد أوكل لهما الله الوظيفة نفسها، أي وظيفة إعمار الأرض، ووجدنا أنّها تقيم بينهما ضربا من التوازي عجيبا،

1- Toufy Fahd, « la naissance du monde selon l'Islam », dans *La naissance du monde*, sources orientales I, édition du seuil ; Paris 1959, p260.

2- انظر قوله مثلا "يا مَعْشَرَ الجِنّ والإِنْسِ أَلَمْ يَأتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصّونَ عَلَيْكُمْ آياتي ويُنْذِرونَكُمْ لِقاءَ يَوْمِكُمْ هَذا، قالوا شَهِدْنا عَلى أَنْفُسِنا وغَرَّتْهُمُ الحَياةُ الدُنيا وشَهِدوا على أَنْفُسِهِمْ أَنّهُمْ كانوا كافِرِينَ "الأنعام6 /130وتدلّ هذه الآية على تمام التطابق بين الجنّ والإنس فقد أرسل الله إلى كليهما رسلا ممّا يعني أنّ الإسلام موجّه إليهما على حدّ سواء ,كما أنّهما يشتركان في العقاب والثواب وفي هيئة الخيل فهما على شاكلة واحدة بدليل قوله "ولَقَدْ ذَرَأنا لِجَهَنَّمَ كَثيرًا مِنَ الجِنّ والإنسِ لَهُمْ قُلوبٌ لا يَفقَهونَ بِها ولَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبصِرونَ بِها ولَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أُولَئِكَ كالأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أولَئِكَ هُمُ الغافِلونَ"الأعراف179/7 وانظر أيضا الذاريات56/51- 57 والرحمان 55./33-34،39-41.

فقد خُلق كلاهما في السماء، في الأعالي، ثمّ سقطا إلى الأرض إذعانا لمشروع الربّ وإن اختلفت الحيثيّات، ثمّ ها إنّ الجنّ تفشل في أداء مهمّتها وتشوّه وجه الأرض وتسفك الدم الممنوع وتفعل الشرّ كشأن آدم المتواصل في أبنائه وفي نسله مطلقا، فقد كان الخطأ دوما من فعل الإنسان.

ويدرك التناظر حدّ التماثل بين العالمين، عالم الجنّ وعالم البشر، إذا ما وجّهنا نظرنا صوب عاقبة الخطأ: لقد نزل إبليس إلى الجنّ فأبادهم جميعا وألقى بهم إلى الموت، وكذلك كان أمر آدم لمّا ارتكب أوّل أخطائه وشوّه النظام عاقبه الله بأن أقصاه من الجنّة وترتّب عن ذلك خروجه من حصانتها والتحاقه بعالم لا يستطيع مواجهة الموت. الإثم واحد في قصّة الجنّ وقصّة أدم: هو خرق القانون وإفساد النظام الذي وضعه الله وإرباك كمال الخلق الأوّل، والعقاب واحد هو الموت، يسلّطه عون واحد هو الشيطان.

نفهم إذن التناظر بين الجنّ والبشر وقد هبطا إلى الأرض دون أمل في الرجوع إلى السماء، ونفهم أيضا أنّ التفسير لم يتدبّر للجنّ أي وظيفة تسوّغ بقاءهم قرب الربّ فأنزلهم من جواره، وقاس أمرهم على ما كان من أمر آدم خاصّة وأنّ القرآن لا يوكل لهذا الضرب من الخلق أيّة مهمّة واضحة. ولا ينصبه رمزا لأيّ قيمة من القيم بل كثيرا ما يلفّ الحديث عنهم بضباب كثيف.

3. 4 مرجعيات قصّة الإفساد في الأرض:

يعرض خبر ابن عبّاس أحداثا قديمة ويحدّد وظائف بعينها اضطلعت بها المخلوقات الأولى. فقد كان من مهامّ الجنّ إحداث الفساد وارتكاب الجريمة. وكان من مهامّ الشياطين الدفاع عن خلق الله ومعاقبة المذنبين واستئصال الفساد. وهو خبر لا صلة له بالقرآن إذ لم يشر في أيّ آية من آياته إلى خليفة على الأرض غير آدم، ولم ينط بعهدة مخلوقات ذلك الزمن الأوّل إلا مهمّة التسبيح باسمه وعبادته. ولكن يبدو أنّ هذه القصة قد نشأت بتأثير من روافد كتابية يهوديّة نرجح أنّها ألهمت مخيلة المسلمين فصاغوا قصة إفساد الجنّ الخلق. يتعلق الرافد الكتابي بإشارة غامضة في العهد القديم تحدّث عن ضرب من التزاوج المحرّم بين ملائكة السماء وبنات الأرض نتج عنه ميلاد الجبابرة[1]، ففسدت حياة الناس وكثرت الشرور ممّا دفع

---

[1]– "ولَمَّا بَدَأَ النَّاسُ يَكْثُرُونَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ وَوُلِدَ لَهُمْ بَنَاتٌ رَأَى بَنُو اللهِ أَنَّ بَنَاتِ النَّاسِ حِسانٌ، فَتَزَوَّجُوا مِنْهُنَّ كلَّ مَنْ اخْتارُوا. فَقالَ الرَّبُّ "لا تَدومُ روحِي في الإنْسَانِ إلى الأَبَدِ ، فَهُوَ بَشَرٌ وتَدُومُ أَيّامِي مائةً وعِشْرِينَ سَنَةً" وكانَ عَلَى الأَرْضِ فِي تِلْكَ الأَيّامِ رِجالٌ أَشِدّاءُ ، وبَعْدَهَا أَيْضًا حِينَ عاشَرَ بَنُو اللهِ بَناتِ الناسِ وَوَلَدْنَ لَهُمْ أَوْلادًا وهُمْ الجَبابِرَةُ الَّذِينَ ذاعَ اِسْمُهُمْ مِنْ قَدِيمِ الزَّمانِ".التكوين 6 /1-4.

الربّ إلى إبادة ذلك الخلق واستئصاله من جذوره بواسطة الطوفان[1].

لا تعقد القصّة التوراتيّة علاقة واضحة ومباشرة بين الفساد الذي خرّب الأرض واختلاط أبناء الله ببنات الأرض، ولذلك ظهرت نصوص أخرى في الأسفار غير القانونيّة توضّح الأمر وتفسّر أسباب الفساد وأسباب نقمة الربّ على أبناء البشر[2]. فقد ثار غضب الربّ على الأرض لأنّ الملائكة أبناء السماء نزلت من عليائها إلى الأرض يعاشرون بنات البشر ويعلّمونهنّ السحر والشعوذة وأسرار النباتات. وقد أثمر اختلاط الملائكة ببنات الإنس ضربا من الخلق مشوّها عملاقا جبّارا. فناءت الأرض بالفساد الذي حلّ بها ورفعت صوتها إلى ربّها شاكية ما لحقها من أذى، وما كان من الربّ العادل إلا أن كلّف ثلّة من الملائكة الأبرار الأخيار بمعاقبة المذنبين شرّ عقاب وأوكل برافائيل Raphaël مهمّة معاقبة عزائيل Azael[3]، فألقى به في غياهب العتمة من بعد أن شدّ وثاقه إلى حجارة عظيمة[4]. والقصة تستعيد على نحو أنموذج هبوط آدم ومعاقبته مثلما وقر في سفر التكوين[5]. وإذا كانت النصوص اليهوديّة تجعل هذا الخلق الفاسد والمفسد من الملائكة فإنّ تفسير الطبري سماهم جنا وأدرجهم ضمن هذه الفئة المخصوصة من المخلوقات.

تختلف القصّة التوراتيّة عن القصّة التي رواها ابن عبّاس من حيث موقعها على خطّ

1- "وَرَأَى الرَبُّ أَنَّ مَسَاوِئَ النّاس كَثُرَتْ عَلَى الأَرْضِ، وأَنَّهُمْ يَتَصَوَّرون الشرَّ فِي قُلوبِهِمْ ويَتَهَيَّؤون لَهُ نَهارًا ولَيْلاً . فندِمَ الرَبُّ أَنَّهُ صَنَعَ الإنسانَ عَلَى الأَرْضِ وتَأَسَّفَ في قَلْبِهِ. فقالَ الربُّ أَمْحُو الإِنْسانَ الذِي خَلَقْتُ عَنْ وَجْهِ الأَرْضِ، هُوَ والبَهائِمُ والدوابُّ وطُيور السَماءِ لأَنّي نَدِمْتُ أَنّي صَنَعْتُهُمْ".التكوين 6 /5 -8.

2- سفر أخنوخ الأوّل 6 -8 .

3-لا تفصّل القصّة الواردة في سفر أخنوخ الأوّل من عقاب الملائكة المذنبين إلاّ ما كان من شأن عزائيل Azael الّذي علّم البشر صناعة الأسلحة بكلّ أنواعها وعلّمهم أسرار المعادن و الأحجار الثمينة وطرق صياغتها وتشذيبها وعلّمهم صناعة الزينة وأدواتها فأدّى هذا العلم الممنوع المحظور إلى فوضى عارمة جعلت البشر يفقدون صوابهم ويتقاتلون بلا هوادة ، ولا تفصّل عقاب بقيّة الملائكة رغم الإشارة إلى الأخطاء التي ارتكبوها، ويفسّر هذا الأمر في تقديرنا بموقف كاتب النصّ من الحضارة وترفها فقد كان عزائيل المسؤول عن تعليم البشر أسرار الحضارة فقد بيّن لهم طريقة ترويض المعادن وتسخيرها من أجل الدفاع عن الوجود أوّلا ومن أجل الاستمتاع بترف الحياة ثانيا فأخرج المعادن من حالة التوحُّش والبدائيّة إلى حالة الثقافة والحضارة في حين أنّ بقيّة الملائكة علّمت البشر علما من نوع آخر يتّصل خاصّة بالسحر والتنجيم وينأى عن عالم التحضّر. إنّ كاتب هذا النصّ يرى في الحضارة الشرّ كلّه ويتّخذ منها ومن ترفها موقفا سلبيّا لذلك سلّط على عزازيل أقسى عقوبة ممكنة وخصّه بالذكر دون سواه من الملائكة المجرمين.

4- سفر أخنوخ 21 / 7 - 10 .

5- Gilbert Durand, *les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p125.

الزمن، لأنّ القصّة الإسلاميّة تنزّل الخبر قبل إعمار الأرض بآدم ونسله لا بعد ذلك، ومن حيث ربط القصّة بالطوفان، ومن حيث التفصيل ودقّة التفسير ومن حيث العناصر الفاعلة فيها، ولكنّهما تسجّلان حدثا واحدا هو انشقاق الملأ الأعلى إلى صنفين: بعضهم مفسد وبعضهم الآخر يتدارك الفساد ويعيد النظام إلى مجراه، وتقرنان ظهور الشرّ والفساد بالهبوط إلى الأرض. وليس ذلك بغريب عن ثقافتين دينيّتين وجدتا في فضاء ثقافيّ مشترك، وتتنزّلان في اتجاه توحيديّ مشترك، فكلّ الظروف تسمح بهجرة الأفكار وتسمح بتبادل الأخبار. وإذا كانت القصتان لا تبلغان حدود التماثل فإنّنا لا نستبعد أن تكون القصة التوراتية رافدا هاما من روافد نشأة القصة الإسلامية، بما أنّها لا تستمد مسوغات وجودها من القرآن، لذلك استثمرت إطار النص التوراتي العام وأثثته بشخصيات جديدة من الجنّ ومن الشياطين وأسندت لهم أدوارا دلت على رغبة في إقصاء الجن من العالم السماوي وتهميش دورهم وربطهم بالفساد والجريمة والقتل وسفك الدماء، في مقابل تمجيد الشيطان وتركيز منزلته في تكوين عالم الإيمان والاعتقاد.

4 . وظائف الجن في قصة سليمان:

تعتبر قصّة النبي سليمان في مدونة تفسير الطبري "جامع البيان في تأويل القرآن" من أهم النصوص التي ذكرت الجن وأسندت لهم دورا إيجابيا في مجريات الحياة الدنيويّة وأخرجت هذه المخلوقات إلى النور. وهي من القصص القليلة التي احتفت بهم وأبرزت منزلتهم في تأسيس ملك سليمان وترسيخه بوصفهم جزءا من القوى التي سُخرت له. ومع ذلك فإنّ الوظائف التي أسندتها القصة للجن وظائف مختلفة ومتميزة عن غيرها. فقد قامت وظائف آدم ووظائف الملائكة ووظائف الشياطين على تكليف مباشر من الله لأدائها. غير أنّ الناظر في وظائف الجنّ في قصة سليمان يلاحظ أنّها لا تقوم على مبدإ التكليف المباشر من قبل الله، إنّما تقوم على مبدإ تسخير هذه المخلوقات لخدمة طائفة ثانية من المخلوقات[1]. فالعلاقة إذن ليست إجابة الرب الخالق إلى أمر ما يطلبه من مخلوقه أو يكلفه به، إنما هي طاعة الله والإذعان لقراره من خلال الإذعان لسليمان وخدمته. ومن ثمّ تتنزل وظائف الجن في مستوى ثان، فهي وظائف لا تتحدّد في ضوء علاقة مباشرة بالله إنّما هي علاقة تتحدّد في ضوء العلاقة بالنبي الذي سخرت له إمكانيات وطاقات ومعارف خارقة للعادة مثل الجن جزءا منها.

---

[1]- النمل 17/27

إنّ قصّة سليمان وما جاء في ذكر قدراته العجيبة لا تنزل وظائف الجنّ في مستوى كوني، ولا تمكنهم من منزلة أساسية وعضويّة في النظام الديني، فهم ليسوا وسائط بين عالمي الأرض والسماء، ولا يضطلعون بمهمة تنفيذ مشروع إلهيّ على الأرض إلاّ في اتصالهم بسليمان وملكه، وهم لا يجتمعون بالله اجتماعا مباشرا إلاّ بتخلل حلقة النبوة. يبدو الجنّ مجرّد أداة طيّعة في خدمة سليمان، وتظل هذه المخلوقات ملتزمة في أداء مهامها بالمشروعية الدينيّة ما ظلّت مطيعة لسيدها سليمان. ومع ذلك فقد مثلت في قصة ملك سليمان "قوّة مثيلة للريح يتحقق من خلالها حلم الإنسان بالسيطرة على جميع مظاهر الطبيعة ما ظهر منها وما خفي ، ويتجلّى من خلالها الملك سليمان وقد أوتي كلّ شيء وكاد يختزل الزمان والمكان"[1]، ولكن القرآن والتفسير من بعده لم يدّخرا جهدا لتنسيب قدراتهم لضرورات عقديّة.

4 . 1 ارتباك هوية المخلوق المسخر لخدمة سليمان:

جاء في سورة النمل "وحَشَرَ لِسُليمانَ جُنودَهُ مِنَ الجِنِ والإنْسِ والطَّيْرِ فَهُمْ يوزَعونَ" [2].

لقد جنّد الله حسب منطوق الآية لسليمان الجن، فكانوا قوة من بين القوى السحريّة والخارقة للعادة التي تكفلت بتمكينه من ملك لم يسبق بنظير. غير أنّ النصّ القرآنيّ قد أشار بدوره في سياق آخر إلى أنّ الله قد سخّر لسليمان الشياطين لا الجنّ حتى ينهضوا ببعض أمور ملكه. وقد جاء في سورة الأنبياء قوله: "وَلِسُلَيْمانَ الريحُ عاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إلى الأرضِ التي بَارَكْنَا فيهَا وكُنا بِكُلِ شَيْءٍ عَالِمِينَ ومِنَ الشياطينِ مَنْ يَغوصونَ لَهُ ويَعمَلونَ عَمَلًا دونَ ذَلِكَ وكنَّا لَهُم حافِظِينَ"[3]. يشير القرآن مرة إلى تسخير الجن ومرة أخرى إلى تسخير الشياطين. وإذا كانت هذه الوضعيّة تفتح باب التأويل فإنها تدعو في الوقت نفسه إلى مراجعة وضعية الجن في النص القرآني ومنزلتهم من نظام الإسلام العقدي. فقد تُحمل هذه الإشارة على تسخير الجن تارة وتسخير الشياطين طورا آخر في قصة ملك سليمان على محمل التناقض والتضارب، وذلك إذا ما سلمنا بأن هذين الاسمين يحيلان على خارج مختلف ويدلان على مخلوقين متغايرين في الذات، أمّا إذا عُدّا من المترادفات سقط هذا الافتراض. وإذا عالجنا اسم الجن باعتباره صفة تدل على اللامرئي من المخلوقات ألغي التعارض وألغي الترادف معا وحلت محلهما علاقة الاحتواء، فيكون الشيطان فرعا من جنس أهم ينضوي ضمنه بحكم الاشتراك في صفة

---

[1]- محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب*، ج2، ص 71.

[2]- النمل 17/27.

[3]- الأنبياء 21 / 81 -82 .

الاستتار والانحجاب.

إنّ جهلنا بترتيب الآيات ترتيبا تاريخيا يمنعنا من التوغل في تأويل عملية استبدال الجن بالشياطين أو الشياطين بالجن فالأسبقية واللاحقيّة من أسرار النص المقدّس المجهولة. ولا تسمح مصنفات علوم القرآن القديمة بالجزم فيها نظرا إلى تضارب الأخبار وتناقضها في شأن الآية الواحدة. أما الأبحاث الفيلولوجيّة الحديثة فما تزال قليلة وما تزال نتائجها جزئيّة. ورغم انغلاق التأويل بسبب ضعف المعطيات التاريخيّة المتصلة بترتيب الآيات القرآنيّة نجد أنّنا نرجح شيطنة تسخير الجن لخدمة سليمان وإحالة هذه الوظيفة بعهدة الشيطان في إطار محاولة تدجين المنظومة العقديّة الإسلاميّة لمتصوّر الجنّ الذي كان من أهم محاور الاعتقاد الجاهلي. لذلك عمد النصّ القرآنيّ تحقيقا لهذا الهدف إلى تجريده من وظائفه السحريّة والمعجزة التي تخلب الأفئدة والأذهان وأناطها بعهدة الشيطان الذي ضبط له النصّ المقدّس ومنظومة الاعتقاد وضعيّة محدّدة ونهائيّة.

نرجّح هذه الفرضيّة لأننا لمسنا سعي القرآن لاحتواء متصوّر الجن والهيمنة عليه بهدف إدراجه ضمن دائرة المخلوقات التي لا تتسلح ضدّ خالقها بأي نفوذ قد يحيي ذكريات عقديّة قديمة، أهلتها من قبل لتكون موضوع عبادة أو تبجيل.

إنّ ارتباك الإحالة في النص القرآني على تسخير الجن أو تسخير الشياطين لخدمة سليمان قد تسرب بدوره إلى نصّ المفسر الذي لا يستطيع أن يتجاهل وهو يشرح الآيات ما جاء في سياقها أو في ما شابهها أو ما تعلق ببعض مضامينها. فقد أدرج الطبري وهو يؤوّل الآية 21 من سورة النمل الشياطين في زمرة القوى التي سخرها الله لسليمان. ولاشك في أنّ ما جاء في سورة الأنبياء وفي غيرها خوّل للطبري إدراج الشياطين إلى جانب الجن في خدمة الملك النبيّ فنحا بهذه الإشكالية منحى تأليفيّا حاول فيه أن يوائم بين ما افترق واختلف من أمر النص القرآنيّ. قال الطبري واصفا تعاضد الإنس والجن والطير من أجل إقامة ملك سليمان: "كان سليمان بن داود يرفع له ست مائة كرسيّ ثمّ يجيئ أشراف الإنس فيجلسون مما يلي الإنس، قال: ثم يدعو الطير فتظلهم ثم يدعو الريح فتحملهم، قال: فيسير في الغداة الواحدة مسيرة شهر، قال: فبينا هو في مسيره إذ احتاج إلى الماء وهو في فلاة من الأرض. قال: فدعا الهدهد فجاءه فنقر الأرض فيصيب موضع الماء، قال: ثم تجيئ الشياطين فيسلخونه كما يسلخ الإهاب، قال: ثمّ يستخرجون الماء"[1]. يدرج الطبري الشياطين ضمن القوى المسخرة في خدمة

[1] - الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 9، ص505.

ملك سليمان والحال أنّ الآية التي رُوي في ضوئها هذا الخبر لا تشير إليهم بل تشير إلى الجنّ. ولعلّ السياقات القرآنيّة التي مكنت الشيطان من دور إيجابيّ في بناء ملك سليمان قد ألقت بظلالها على ذهن المفسر وهو يؤوّل هذه الآية. زيادة على ذلك نشير إلى أنّ الطبري نقل أخبارا كثيرة تشير إلى اعتبار الشياطين طائفة من الجن وقبيلة من قبائلهم، فلا عجب والحال هذه أن تكون منضوية بحكم عموم الجنس في إتيان المعجز من الأعمال وأن تسهم بشكل إيجابي في تشييد ملك سليمان.

4 .2 عفريت الجن وجلب العرش المرصود:

4. 2. 1 في القرآن:

شكّل الجن جزءا من القوى التي جندت لخدمة سليمان. وكانت مخلوقات ذات قدرات فائقة وخارقة للعادة. كان للجن قدرات سحريّة ويبدو أنّ صلتهم بالسحر صلة تالدة قديمة. لقد تطوّع عفريت من الجن ليأتي النبي بعرش بلقيس ملكة سبأ وادعى أنّه قويّ. جاء في القرآن:" قَالَ يا أَيُّهَا المَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتونِي مُسْلِمينَ قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الجِنِ أنا آتيكَ بِهِ قَبْلَ أنْ تَقُومَ مِنْ مَقامِكَ وإنّي لَعَلَيْهِ قَوِيٌّ أمينٌ"[1].

غير أنّ النصّ القرآني سرعان ما تدارك التسليم بقدرة الجنّ الفائقة على إتيان الخوارق فراح ينسّبها على نحو لم يخلُ من غموض إلى مخلوق آخر، جاء في الآيات الموالية : " قَالَ الذي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الكِتابِ أنَا آتِيكَ بِهِ مِنْ قَبْلِ أنْ يَرتَدَّ إليكَ طَرْفُكَ فلّما رَآهُ مُسْتَقِرًا عِنْدَهُ قال هَذا مِنْ فَضْلِ رَبِّيّ"[2].

لم يسمح النصّ القرآني لعفريت الجنّ أن يأتي بعرش بلقيس من مأرب إلى بيت المقدس، إنّما أسند إنجاز هذه المهمّة إلى مخلوق آخر مبهم وغائم الهويّة لا يمكننا النص القرآني من تحديد انتمائه إلى طائفة الإنس أو إلى طائفة الجنّ. فتجرّد عفريت الجنّ من إنجاز هذه المهمّة على اتصافه بالقوّة والأمانة، وأسندت إلى آخر مجهول لم يحسم النصّ هويّته، إنّما أشار إشارة عامة إلى أنّه عالم بالكتاب، وهي سمة لا تمكن من الجزم بحقيقة جالب عرش بلقيس إلى سليمان، فهي سمة تطلق على الإنس بنفس الكفاءة التي تطلق بها على الجن. وهذا المخلوق العالم بما في الكتاب يظل مخلوقا مجهولا نائيا عن التحديد، وتظل الحقيقة

---

[1]- النمل27/38 -39.

[2]- النمل 40/27.

الواضحة الوحيدة متمثلة في حرمان عفريت الجن من إنجاز هذه الوظيفة، وهو ما يعني حرمان هذا المخلوق من البرهنة على قوته السحريّة وإثبات قدرته على إنجاز المستحيل والشاق والمستعصي من المهام. لقد فوّت القرآن على الجنّ فرصة إبراز قواهم السحريّة والمعجزة، وضيّع عليهم تجربة تضع قدراتهم الخارقة التي بوّأتهم من قبل في معتقدات السابقين منزلة سنيّة على محكّ الاختبار، واستلّ منهم بريق العجيب وأرجع إنجاز هذه المهمّة بكلّ ما يترتب عنها من توليد مشاعر الانبهار والافتنان إلى شخصيّة أشار إليها باسم الموصول إشارة مبهمة لا تسمح بأي استنتاج دقيق حولها.

يبدو أنّ هاجس القرآن في شطب نفوذ الجن السحري الذي طالما هيمن على معتقدات العرب في الجاهليّة قبل الإسلام قد تحكّم في كيفيّة صياغة قصّة سليمان: أخضع القرآن هذه الطائفة من الخلق لإمرة النبي فكانوا عبيدا له وقد كانوا عند الجاهليين معبودات مهيبة الجانب، فحقّر من شأنهم إذ أحالهم إلى مجرد خدم مسخرين لخدمة الملك والنبوّة، وأقام سليمان حاجزا يحول دونهم والاتصال المباشر بالله إذ لم يجمعهم بحضرته المقدسة في هذا السياق جامع وظلوا بمنأى عن السماء وعن أهل السماء. ومن ناحية ثانية حجبت هذه الهويّة الغائمة التي أشار إليها القرآن قوّة الجنّ وتفوّقت عليهم، فهذا العالم بما في الكتاب سواء أكان من البشر أم من غيرهم قد أنجز مهمّة حمل العرش المرصود في وقت وجيز، فإذا كان عفريت الجنّ قد وعد سليمان بجلبه إليه من قبل أن يقوم من مقامه فإنّ هذا الذي عنده علم الكتاب وعد بإنجاز المهمّة في وقت أوجز قبل أن يرتد إلى سليمان طرفه، فبان نفوذ الجن نسبيّا ومحدودا مقارنة بنفوذ طائفة أخرى من القوى المسخرة لخدمة النبيّ. ولا شكّ في أنّ هذا التعامل الاستراتيجي مع متصور الجن يطمح إلى عزله عن عالم المقدّس وخلع هالة القداسة والإبهار والرهبة التي حفت بهم قبل الإسلام.

4. 2. 2 في تفسير الطبري:

لقد حظيت قصّة حمل عرش بلقيس إلى سليمان في تفسير الطبري بحظ وفير من النظر والتفحص، جاء في "جامع البيان في تأويل القرآن" أنّ عفريت الجنّ الذي أراد أن يأتي سليمان بالعرش المرصود اسمه كوزن. والمخيلة الجماعيّة لا ترضى في مثل هذه المقامات بأقل من التحديد الكامل والتعريف الكليّ وهي تصف مثل هذه الشخصيات القصصيّة وذلك من خلال اسم العلم. قال عفريت الجن كوزن لسليمان:" أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقعدك

هذا الذي جلست فيه للحكم بين الناس وذكر أنّه كان يقعد إلى انتصاف النهار"[1]. يتحوّل عفريت الجن في تفسير الطبري إلى شخصيّة محدّدة عُرّفت باسم العلم. وعرفت فضلا عن ذلك بصفات أخرى فعفريت الجن هو"رئيس من الجن مارد قويّ"[2]، وهو يمتلك بحكم هذه الصفات والخصائص مجتمعة ما يؤهله للاضطلاع بمهمة جلب عرش بلقيس من سبأ إلى مجلس سليمان. ومع ذلك فإنّ الخبر الذي أوردناه آنفا يغمز غمزا خفيّا في سرعة الأداء إذ تستغرق هذه الخدمة زمنا ليس بوجيز. وتجاري الأخبار التي أوردها الطبري في تفسيره ما جاء في الآيات الممتدة من الآية 38 إلى الآية 40 من سورة النمل، فقد ذكر المفسر أنّه لما عرض عفريت الجنّ على سليمان تطوّعه لإنجاز هذه المهمّة قال سليمان" أبتغي أعجل من هذا. فقال آصف بن برخيا وكان صدّيقا يعلم الاسم الأعظم الذي إذا دُعي به الله أجاب وإذا سئل به أعطي: أنا يا نبيّ الله آتيك به من قبل أن يرتدّ إليك طرفك" [3].

أكّد الطبري مثلما أكّد النصّ القرآنيّ من قبل على أنّ هذا المخلوق الذي أتى المعجز من المهام قد تسلّح بعلم إلهي سمّاه المفسّر الاسم الأعظم. ويبدو أنّ تفوّقه على الجنّ قد تحقّق نظرا إلى استعانته بذلك العلم. وإذا كانت هويّة هذه القوّة التي جلبت عرش ملكة سبأ إلى سليمان في طرفة عين غائمة وغامضة في النص القرآني فإنّ الطبري أكّد في جلّ ما أورده من أخبار في هذا الصدد أنّ حامل العرش كان إنسيا. وروى في بعضها أنّه رجل من بني إسرائيل. وأضاف في بعضها الآخر أنّ اسمه كان بليخا [4]. تفوّق الإنسي على الجنيّ في هذه الأخبار لأن الله أمدّه بقوّة مقدّسة تمثلت في الكلمة أو في الاسم المقدّس فتغلّب بها على قوى أخرى سحريّة يمتلكها عفريت الجنّ. وإذا بقوّة الله ممثلة في عبارة" يا ذا الجلال والإكرام" أو في الشهادة[5] تمكنه من اختراق الأرض بالعرش حتّى خرج به عند مجلس سليمان.

هؤلاء الجنّ المدجّجون بالخارق من القوى يقفون مدحورين أمام عبد إنسي ضعيف ليس له من قوّة إلاّ بعض علم من كتاب. كان علم الله يعني حضور الله ذاته سندا لهذا الرجل الصدّيق استطاع به جلب العرش، فسطعت صورة الله ممثلة في ذاك العلم الذي آتاه بعض

1- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 9، ص522.

2- المصدر نفسه، مج 9، ص521

3- المصدر نفسه، مج 9، ص 524 .

4- المصدر نفسه، مج 9، ص 523 .

5- المصدر نفسه، مج 9، ص ص 523 -524.

عباده الصديقين، في حين ضمرت صورة الجنّ وتضاءلت قدرتهم وأوشكت على الانحجاب قياسا بتوهج هذا الإنسي العالم الصدّيق الذي عرّفه النصّ القرآنيّ بأنّه "الذي عنده علم من الكتاب"[1]. وبذلك يضع التفسير قوّة الجنّ على محكّ الاختبار فيفشلون ويخسرون رهان القوّة والنجاعة وتتفوّق عليهم قوّة الإيمان ممثلة في اسم الله. إنّ التفسير ومن قبله القرآن يحاولان أن يصوغا للجنّ وضعيّة جديدة تدرجهم في النظام الكوني بوصفهم مجرّد مخلوقات لا تفعل إلاّ ما قدّر الله لها وشاء، ويسعيان من خلال ذلك إلى شطب التراث الديني الذي التف حولهم قبل الإسلام وسلّم بقدرتهم الخارقة، وهاب سطوتهم ونفوذهم على عالم الناس، وقدّر اتصالهم بعوالم الغيب، ومجّد امتلاكهم أدوات الكشف عن المجهول، وخشي قدرتهم على الأذى والعقاب. حاول القرآن أن ينزل الجنّ منزلة دون التي كانت لهم في مجتمع شبه الجزيرة قبل الإسلام، فجعل منهم مجرّد أدوات مسخرة في يد سليمان، ثمّ إنّه لم يجعل منهم أنجع الأدوات ولا أكثرها بأسا وقوّة ولا أقدرها على الشاق من المهام، إنّما يتفوّق عليهم كلّ من استجار بالله واستدعى العلم الربّانيّ ولاذ به، حتّى تنتصر قوّة الإيمان على قوى الجنّ السحريّة.

3.4 مهمّة الترصّد:

لم يعوّل سليمان على الجنّ لجلب عرش بلقيس من سبأ، ولكنه كلّفهم بمهمّة ترصّد الملكة لمّا أعلنت أنّها سائرة إليه تحمل معها سرير ملكها الذي كانت تجلس عليه وأمر به فأتاه في طرفة عين. قال الطبري: "جعل سليمان يبعث الجنّ فيأتونه بمسيرها ومنتهاها كلّ يوم وليلة "[2]. لم يكلف سليمان من جميع حاشيته إلاّ الجنّ بوظيفة نقل خبر الملكة البعيدة الغائبة إليه فمكنته هذه المخلوقات من معرفة ثمينة وعسيرة المنال لا يقتدر عليها إلاّ من ركبت فيه قدرة خارقة على تجاوز الفضاء وعبوره في كلّ أوان. وإذا كان الجن في المتصورات الدينيّة السابقة للإسلام والمعاصرة له إبان انتشاره يمثلون عملية نقل المعرفة الغيبيّة بوصفها نشاطا عموديا يتنقل من أعلى إلى أسفل، فإنّ الطبري جعل هذا النشاط مقتصرا على العالم السفلي يقع على خطّ أفقي تتنقل فيه المعارف من المكان القصيّ إلى سليمان الملك في سرعة عجيبة. لذلك كان الجن وسيلة سليمان في كشف أخبار ملكة سبأ التي حجبتها المسافة والبعد الجغرافي. وهو إذ يخص هذه المخلوقات بالذات بهذه المهمّة فإنّه يوثق صلة الجنّ بالمعرفة الخفيّة والسريّة التي لا تتاح إلى سائر المخلوقات، ويسلّم بأنّهم ما وجدوا إلاّ لتسريب العلم بالمجهول. وإذا علم

---

[1]- النمل27/ 40.

[2]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 9، ص 520.

سليمان الملك بفضل الجن ما لم يعلمه غيره تمكن من إثبات نبوته واستطاع إدارة مملكته وظلّت كلمة ربّه قائمة ما ظلّ مالكا لوسائل هذه المعرفة.

ألغت أخبار الطبري جلّ القوى الخارقة التي ارتبطت بالجن. فهو مفسر يكتب داخل مؤسسة عالمة، ويحاول أن يرأب بنفسه عن التصورات الشعبيّة لذلك تجاهل أخبارا وتمثلات متوغلة في العجيب والغريب وتنكّر لها.

وفق هذا التصور والتزاما بمبادئ إنتاج المعرفة الدينيّة داخل مؤسسة التفسير وفي ضوء الثقافة العالمة لاحظنا انحسارا في عدد الأخبار التي أشارت إلى قوى الجنّ الخارقة، وتقشفا في وصف إمكانياتهم، ومحاولة ضمنيّة لتقزيم دور هذه المخلوقات. فوضعيّة الجنّ في تفسير الطبري تختلف اختلافا كبيرا عن صورتهم في أدبيات دينّية أخرى مثلت الثقافة الشعبيّة واحتوت مضامينها وعبرت عن مخيلتها. وإذا كانت تصورات العامة تقرّ للجن بالقدرة على معرفة الغيب فإنّ الطبري قد عمد إلى تقليص أهميّة هذه القدرة وتحديدها اقتداء بالنصّ القرآنيّ الذي أكّد في سياقات كثيرة على منع الجن من المعرفة بالغيب وتحريم ذلك بعد رميهم بالشهب الثواقب إذا ما قاموا يسترقون السمع . فهؤلاء الجن يطوون المكان طيا ليظفروا بالخبر فينقلوا ما شاهدوا وما عاينوا دون أن يقدروا على المعرفة بغير العيان. وهم لا يستقيون معارفهم القليلة من مصدر علويّ إنّما يستقونها من المشاهدة ويكتفون إثر ذلك بنقلها إلى طالبها من دون أن يستغلّوها أو يتصرّفوا فيها[1].

5 . تجريد الجن من المعرفة بالغيب:

5 .1 من خلال النصّ القرآني:

لقد عاضدت أخبار أخرى في "جامع البيان" هذا الاتجاه الرامي إلى تجريد الجن من نقل المعارف الغيبيّة وتخليص هذا المحور الهام من محاور الاعتقاد الذي يحتكره الله من مشاركة مخلوقاته. وتكثفت جلّ هذه الأخبار حول الآيات 12 و13 و14 من سورة سبأ: " وَلِسُلَيْمانَ الريحُ غُدُوُّها شَهْرٌ ورَواحُها شَهْرٌ وأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ القَطْرِ ومِنَ الجِنّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبّهِ ومَنْ يَزِغْ عَنْ أمرِنَا نُذِقهُ مِنْ عَذابِ السَعيرِ ويَعْمَلونِ مَا يَشاءُ مِنْ مَحاريبَ وتَماثيلَ وجِفانٍ كالجَوابِ وقُدورٍ راسِياتٍ اعْمَلُوا آل داودَ شُكرًا وقَليلًا مِنْ عِبادي الشَكورُ فَلَما قَضَينا عَليهِ المَوتَ ما دَلَّهم عَلى مَوتِهِ إلاّ دَابَّةُ الأَرْضِ تَأْكُل مِنسَأَتَهُ فلمَا خَرَّ تَبَينَتْ الجنُ أنْ لَوْ كانوا يَعلَمون

[1] - Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus : l' Islam de Mahomet*, p 541.

الغَيبَ ما لَبِثُوا في العَذابِ المُهينِ"[1].

تشير هذه الآيات إلى تسخير الجنّ لخدمة سليمان. وخصصت هذه العمليّة فأظهرت اضطلاع هذه المخلوقات بأمور البنيان والعمارة وبصناعة الأواني والتماثيل. فهم إذن مخلوقات مختصّة بصنع مظاهر الحضارة والثقافة والتمدّن. وتحوّلت هذه الآية بالجن من مخلوقات تمثلها المتخيل الجاهلي قبل الإسلام بوصفها كائنات تعيش في القفر وفي الصحاري وفي مواطن الطلل والخراب إلى مخلوقات حضريّة، بل إلى مخلوقات تصنع الحضارة وتصنع المدينة بمعمارها وبمختلف أدواتها الثقافيّة. فلم يعد الجنّ مجرّد عناصر مرتبطة بعالم الصحراء ومقترنة بمظاهر البداوة، إنّما أدرجتهم الآية في فضاء ثقافي مختلف هو فضاء الحاضرة الذي أسهموا في تشكيله. فهم اللذين بنوا لسليمان هيكله، وعمروا خرابه، وأقاموا أوده داخل مدينة أورشليم. إنهم معمرو المدينة وهم بناة هيكلها المقدّس وهم صانعو العديد من وجوه الحضارة فيها.

أدرجت الآيات الجن في عالم الحضارة ولكنها جردتهم في الوقت نفسه من قدرتهم المزعومة على الاطلاع على الغيب. وقد اقترحت هذه الآيات المذكورة أعلاه من سورة سبأ سياقا قصصيا للبرهنة على جهل هذه المخلوقات بالغيب فقصّت خبر موت سليمان[2].

مات سليمان ولم ينتبه الجن المسخرون لخدمته إلى ذلك، وظلوا في شقائهم وفي العذاب المهين إلى أن سلّط الله دابة الأرض على منسأته فخرّ ميتا. حينها اكتشفوا موت سيّدهم وما كان لهم أن يعلموا إلاّ بإذن الله. لم ينكشف موت سليمان للجن وما استطاعوا الظفر بميقات هذا الحدث وما امتلكوا من المعرفة بالغيب شيئا بل كان الغيب خالصا لله وحده، ولو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين. ويلاحظ الناظر في تعليق الطبري على الآيات المشار إليها من سورة سبأ أنّه جاء أكثر توسعا، وأضاف في شرح النصّ المقدّس تفاصيل كثيرة ليست لها به علاقة مباشرة، فأغنى قصّة موت سليمان التي برهنت على جهل الجنّ بأمور الغيب. أغناها بالعديد من العناصر المزيدة المتصلة بمتصورات المخيلة الجماعيّة الراجعة ضرورة واحتمالا إلى الإرث الكتابي الذي مثّل رافدا من روافد الذاكرة الثقافيّة والدينيّة على وجه الخصوص[3].

---

[1]- سبأ 34 / 12 -14.

[2]- Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus : l'Islam de Mahomet*, pp186–187.

[3]- Ibid, p188.

2.5 في تفسير الطبري:

قال الطبري في حديث وصله بالرسول محمّد مباشرة:" كان سليمان نبيّ الله إذا صلّى رأى شجرة نابتة بين يديه فيقول لها: ما اسمك؟ فتقول: كذا، فيقول:لأيّ شيء أنت ؟ فإن كانت تغرس غرست وإن كانت لدواء كتبت، فبينما هو يصلّي ذات يوم إذ رأى شجرة بين يديه فقال: ما اسمك؟ قالت: الخروب، قال: لأيّ شيء أنت، قالت: لخراب هذا البيت. فقال سليمان: اللهم عمّ على الجنّ موتي حتّى يعلم الإنس أنّ الجنّ لا يعلمون الغيب، فنحتها عصا فتوكّأ عليها حولا ميتا والجنّ تعمل فأكلتها الأرضة فسقط فتبينت الإنس أنّ الجنّ لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا حولا في العذاب المهين"[1]. تتكثف التفاصيل في هذا الحديث، ولكن الناظر فيه يلاحظ أنّها جميعا تتكاتف من أجل إظهار حقيقة واحدة هي جهل الجنّ بأمور الغيب والبرهنة على هذا الجهل بالقاطع من الأدلّة. فما شجرة الخروب وما موت سليمان وما العصا والأرضة إلاّ عناصر عاضد بعضها البعض الآخر لإبراز جهل الجن بما حجبه الله عنهم من العلم المتصل بالغيب. وقد قال الطبري معلّقا على هذه الآيات وموضحا دلالاتها:" كانت الجنّ تخبر الإنس أنّهم كانوا يعلمون من الغيب أشياء وأنّهم يعلمون ما في غد فابتلوا بموت سليمان، فمات فلبث سنة على عصاه وهم لا يشعرون بموته، وهم مسخرون تلك السنة يعملون دائبين، فلمّا خرّ تبينت الجنّ أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين. ولقد لبثوا يدأبون ويعملون له حولا"[2].

إنّ هذه القصّة وغيرها من النماذج التي وقفنا عندها آنفا تسعى إلى إلغاء نشاط من بين الأنشطة التي عهد المتخيل الجاهلي بها إلى الجنّ. فقد كان الجنّ قناة التواصل بين الغائب والشاهد، وكانوا حلقة الوصل بين الكائن وما سيكون نظرا إلى قدرتهم السحريّة والعجائبيّة على الاطلاع على الخفي والممنوع والمتحجب. إنّ هذه المخلوقات في تصوّر الجاهلين قبل الإسلام هي مصدر وحي الكهان ومصدر علم العرافين، فضلا عن علاقتهم الوثيقة بسحر السحرة وتعاويذ المشعوذين[3]. ويبدو أنّ الجنّ كانوا محورا هاما من محاور الاعتقاد عندهم[4]. زيادة على أنّ التسليم بقدرتهم المتناهية على التأثير في حياة البشر تأثيرا مباشرا لم يكن موضع دحض ولا

---

[1]- الطبري، جامع *البيان في تأويل القرآن*، مج10، ص 358.

[2]- المصدر نفسه، مج 10، ص359.

[3]- الجاحظ، *كتاب الحيوان*، مج 2، ج6، ص 458.

[4]- Maurice Gaudefroy Demombynes, Mahomet, p39

إنكار، بل تشير جلّ الأخبار التي وصلتنا عن الجاهليّة إلى أنّ قدرة الجنّ على الفعل في حياة البشر كان موضوع رهبة وتقدير في الآن نفسه[1].

وإذا كانت منزلة الجنّ في العقائد السابقة للإسلام على هذه الشاكلة من الثبات والتغلغل في وجدان الناس احتاج القرآن إلى مواجهة هذه التصورات بنظام ديني جديد يسحب من الجن ما نسب لهم من قدرات وقوى خارقة لينيط تلك القدرات والقوى إلى الله وحده[2]، واحتاج إلى تجريدهم من القدرة على معرفة الغيب، لأنّ المعرفة ملكيّة إلهيّة خالصة، واحتاج أن يردهم إلى منزلة المخلوق المسخر لخدمة الله من خلال خدمة الأنبياء، فيفقدوا مرّة واحدة وبصفة نهائيّة جميع المؤهلات التي قد تجعل منهم موضوع إيمان أو محور اعتقاد. فالله في نظام العقيدة الإسلاميّة هو المعبود الوحيد، وهو المالك بحكم هذه المنزلة لكل القدرات ولجميع المعارف.

6 . تجريد الجنّ من المعرفة بالسحر:

يعتبر سحب صلاحيات الجن وتجريدهم من قواهم العجيبة اتجاها عاما يكاد ينسحب على جميع السياقات التي ذكرت فيها هذه المخلوقات، وذلك بهدف تقليص صلاحياتهم ونفوذهم. فقد جعلهم ذلك النفوذ يحتلون موقعا مرموقا في العقائد الجاهليّة وأهّلها للربوبية. وقد أشار القرآن ضمنيّا إلى أنّ الجنّ كانوا موضوع عبادة فنهى عن ذلك[3]. وأكّد في جلّ الآيات القرآنيّة التي أتت على ذكرهم أنّهم مجرّد مخلوقات مسخّرة لخدمة الله لا غير.

في إطار هذا السياق العام جرّد النصّ القرآنيّ الجنّ من نشاط اقترن بهم في التصورات الجاهليّة وفي غيرها اقترانا وثيقا، وتمثل في النشاطات السحريّة وما حفّ بها من شعوذة وكهانة وعرافة وفراسة وغيرها. إنّ علاقة الجنّ بالسحر علاقة قديمة وأثيرة تبرهن عليها أخبار كثيرة نُقلت عن الجاهليّة. ولعلّ هذه العلاقة هي التي ارتقت بالجنّ إلى مرتبة عليا في بنية المقدّس الجاهلي، فهي تجعلهم أصحاب نفوذ على ما هو كائن وعلى ما يمكن أن يكون، وتجعل حياة الناس اليوميّة مرتهنة بهم، فإن حنقوا عكّروا صفو حياتهم وإن رضوا نعموا برضاهم. غير أنّ القرآن سحب المعرفة بالسحر من جملة صلاحيات الجنّ ونسبها إلى الشياطين. وقد قال في

---

[1]- محمّد عجينة، *موسوعة أساطير العرب*، ج2، ص ص 20-30.

[2]- Mohamed Abdesselem, *Le thème de la mort dans la poésie arabe, des origines à la fin du III e -IX e siècle*, publication de l'université de Tunis, 1977, pp40-41.

[3]- الأنعام 6 /100، سبأ 34 /41.

الآية 102 من سورة البقرة:" وَمَا كَفَرَ سُلَيْمانُ ولَكِنَ الشَياطِينَ كَفَرُوا يُعَلِمونَ الناسَ السِحْرَ".
فتعليم السحر إذن شأن شيطانيّ لا علاقة للجنّ به.

تنكّر القرآن للذاكرة الدينيّة السابقة للإسلام وألغى حضور الجن وأسند السحر إلى الشيطان. إنّ الشيطان متصوّر قد أحكم الإسلام الهيمنة عليه وصاغ المتصورات المتعلقة به ووضعيّته الدينيّة بشكل صارم لا يتيح له فرصة الانفلات، في حين أنّ التعامل مع الجنّ يمكن أن ينحرف إلى مزالق كثيرة في ظلّ فضاء تقبل مازال يمجد الجن ويعلي من شأنهم، لذلك آثر القرآن في تقديرنا محاصرة هذا المتصوّر وتضييق فعالياته والتقليل من شأنه إلى أن يُنسى ويتحوّل إلى مجرّد دالّ خاو من أي محتوى ديني واضح ومحدّد. وقد جارى الطبري في تفسيره هذا النسق العام الذي حاول تقليص قيمة الجن ومنزلتهم في عالم الاعتقاد الديني وتحويلهم إلى مجرّد مخلوقات شديدة الشبه بالبشر ومتواضعة الشأن قياسا بالملائكة والشياطين، إذ لم يتردّد أبو جعفر في إسناد إنتاج السحر إلى الشياطين، ولم يعقد أيّة صلة في جميع ما روى من أخبار في شأن هذه الآية بين الجنّ والسحر، فقد قال:"كان سليمان يتتبّع ما في أيدي الشياطين من سحر فيأخذه فيدفنه تحت كرسيّه في بيت خزانته فلم تقدر الشياطين أن يصلوا إليه فدنت إلى الإنس فقالوا لهم : أتريدون العلم الذي كان سليمان يسخّر به الشياطين والرياح وغير ذلك ؟ قالوا: نعم، قالوا: فإنّه في بيت خزانته وتحت كرسيّه، فاستثارته الإنس فاستخرجوه، فعملوا به فقال أهل الحجاز: كان سليمان يعمل بهذا وهذا سحر فأنزل الله جلّ ثناءه على لسان نبيّه محمّد صلى الله عليه وسلّم براءة سليمان"[1].

عقد الطبري إذن علاقة مباشرة بين إنتاج السحر وإذاعته بين الناس وبين الشياطين. وتجاهل اختصاص الجنّ بهذا النشاط في الموروث الديني السابق للإسلام تجاهلا كلّيا، متبعا بذلك الاستراتيجيّة القرآنيّة في التعامل معهم.

7. أسلمة الجنّ:

تمّ وقف قدرة الجنّ على معرفة الغيب في النصّ القرآنيّ بشكل واضح وقطعي في سورة الجن وتحديدا من الآية الثامنة إلى الآية العاشرة[2]. إنّ هذه الآيات تشير إلى تحوّل في وضعيّة هذه المخلوقات، أمّا الضمني فيها فالإقرار بأنّ الجنّ كان لهم من المعرفة السماويّة حظّ

---

[1]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 1 ، ص 494.

[2]- "أنّا لَمَسْنَا السَماءَ فَوَجَدْناهَا مُلِئَتْ حرسًا شَديدًا وشُهُبًا وأنّا كُنّا نَقْعُدُ مَقاعِدَ لِلسمْعِ فَمنْ يَسْتَمِعْ الآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصْدًا وأنّا لا نَدْرِي أشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ في الأَرْضِ أمْ أرادَ بِهِمْ رَبُهُمْ شَرًا" الجن72 / 8 -10 .

ونصيب، فقد كانوا يتخذون عند السماء مقاعد للسمع، ويبدو أنّهم من خلال موقعهم ذاك يتمكنون من الاطلاع على ما سيكون من الأمور والوقائع. ولكن أوقفت نبوة الرسول محمّد هذا الوضع البدئي، وكان المنع، وأقيمت الشهب الثواقب والحراس في السماء لتنفيذ قرار المنع، فحجبت عنهم المعرفة حجبا نهائيّا وانقلبوا من وضعْ العارف بالقليل إلى وضع الجاهل جهلا كليا ومطلقا[1].

سورة الجنّ هي خطاب جاء على لسان هذه المخلوقات. فهم المتكلم الوحيد فيها، لا ينسج القول في جميع آياتها أحد سواهم. يحدث الجن غيرهم من المخلوقات بما حل بهم من تحوّل بيّن اندراجهم ضمن فئة المخلوقات المتفاصلة بصفة جوهريّة وأصيلة عن الخالق. يقول الجن في هذه السورة ضمن آيات أخرى كثيرة تعلن إسلام بعضهم وعصيان بعضهم الآخر " قلْ إنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ ما تُوعَدونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبّي أَمَدًا عَالِمُ الغَيبِ فلا يُظْهِرُ على غَيبِهِ أحَدًا" [2]. يقر الجنّ إذن أنّ الغيب لله فقط، وأنّ المعرفة الخالصة من أمره، وأنّهم مجرّد مخلوقات ليس لهم أن يعرفوا أكثر مما قدّر الله لهم. وبهذا تلغى مهمّة التجسّس على العالم السماوي إلغاء كاملا ويتجرّد الجن من هذه المهمّة التي اشتهروا بها في عقائد الجاهليين، ويُشطب نفوذهم الموروث من الجاهلية كلّيا إذ تعلن هذه المخلوقات إسلامها وتستجيب إلى دعوة محمّد[3].

8- انحسار دور الجنّ في القرآن والتفسير:

فرض علينا وضع الجن في النصّ القرآنيّ تسليط أضواء من خارجه على هذه المخلوقات، فكانت أخبار المسلمين عن الجاهليّة مدونة زاخرة أمدتنا بصورة واضحة تؤكّد استئثار الجن بموقع هام داخل بنى المقدّس الجاهليّة. وهي منزلة لا نجد لها في النصّ القرآني ولا في تفسير الطبري ما يناظرها، لأنّ مبدأ التوحيد الخالص لا يسمح للجن بأن يحتلوا مثل هذا الموقع النشيط في الحياة الدينيّة الإسلاميّة.

8 .1 موقف النصّ القرآني:

لقد لاحظنا أنّ النصّ القرآني قد عمد إلى تجريد هذا المتصور من العديد من الوظائف التي أسندتها إليه الجاهليّة مثل الاتصال بالغيب والهيمنة على النشاط السحري وغير ذلك من

---

[1]- منصف الجزار، *المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول*، ص ص299-317.

[2]- الجن 72/ 25-26.

[3]- الجن 72 /1 -2.

وجوه الفعالية في مجريات الحياة الدنيويّة الدالة على قدرة استثنائيّة. لم يكن للجنّ أن يحتفظوا بالصورة التي نسجت لهم قبل الإسلام والتي جعلت منهم محورا من محاور الاعتقاد الهامة، لأنّ الله هو قطب العبادة الوحيد لا يقبل في ذلك بأي ضرب من ضروب المشاركة. ومن ثمّ احتاج النصّ القرآني إلى توخّي استراتيجيّة الإهمال مع هذه المخلوقات وتجريدها من عرشها على عالم المقدّس. لذلك لم يرث الإسلام على الأقل في مستواه العالم إرث الجنّ الجاهلي، بل إنّه اختزله إلى أقصى حدّ وتغاضى عنه ليجعل من الجن مجرّد مخلوقات لا تتفوق على غيرها في شيء ولا تدين بالمربوبيّة إلى غير الله، وقد كان التعامل مع هذه التركة العقدية والثقافية عسيرا[1].

8 .2 موقف تفسير الطبري:

يلاحظ الناظر في "جامع البيان في تأويل القرآن" تقلص المساحة التي تحتلها الجنّ فيه، إذ توشك الأخبار المتصلة بهم أن تغيب رغم سخاء الأخبار المنقولة عن الجاهليين حولهم. بل إنّنا نلاحظ أنّ الطبري يتحاشى ذكر الجنّ وتسميتهم بأسمائهم حتى في الأيات التي ذكرهم فيها القرآن ذكرا مباشرا، وقد تجلّى ذلك على وجه الخصوص في تعليقه على الآيتين الأوليين من سورة الجنّ :" قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرآنًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ ولَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا"[2].

إنّ الآية تتحدّث عن الجنّ غير أنّ الطبري أورد في تأويله للآيتين أخبارا تروي قصة الشياطين لا الجنّ. فقال محدّثا عن ابن عباس:" ما قرأ رسول الله على الجن ولا رآهم انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلّم في نفر من أصحابه عامرين إلى سوق عكاظ، قال: وقد حيل بين الشياطين وبين خبر السماء، وأرسلت عليهم الشهب، فرجعت الشياطين إلى قومهم فقالوا: ما لكم ، فقالوا حيل بيننا وبين خبر السماء، وأرسلت علينا الشهب، فقالوا: ما حال بينكم وبين خبر السماء إلاّ شيء حدث، فانطلقوا ينظرون ما الذي حدث واتجه بعضهم نحو تهامة فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلّم بنخلة يصلي بأصحابه صلاة الفجر فسمعوا القرآن وعادوا إلى قومهم قائلين: إنّا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد فآمنّا به ولن نشرك بربّنا أحدا"[3].

إنّ الطبري يسند للشياطين ما نسبه القرآن إلى الجنّ دون أن يبيّن وجه الانتقال من

---

[1]- Joseph Chelhod, *les structures du sacré chez les Arabes*, p82.

[2]- الجنّ 72/1-2.

[3]- الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مج 12، ص 258 .

هذه الطائفة من الخلق إلى الأخرى. لقد حوّل الخبر القرآنيّ من حديث عن الجنّ إلى قصّة في إسلام الشيطان، ولعلّ الأمر متصل بضبابيّة دال الجن وعدم ضبط هوية المخلوقات التي تنضوي تحت هذه التسمية، وهي وضعيّة لا يتحمّل الطبري مسؤوليتها لأنّ أصل الإشكال مرتبط بالاستعمالات القرآنيّة ذاتها لهذا الدال، وما هذا الارتباك إلاّ صدى ارتباك أوّل وأكثر أصالة.

ولكن الطبري الذي يبدو أنّه استعمل دال الجن كمرادف للشياطين قد استغل هذه الوضعيّة لتسليط الأضواء على الشيطان والتغافل عن ذكر الجنّ في إطار سياسة عامة تهدف إلى تهميش هذه المخلوقات وعزلها. وقد تصدّر الخبر الذي أوردناه أعلاه تأويل الطبري لمستهلّ سورة الجن، في حين أشارت سائر الأخبار إلى أنّ إبليس تفطّن إلى امتناع خبر السماء عنه فأمر الجنّ فتفرّقوا في الأرض ليأتوه بخبر ما حدث، فأقام الخبر ضربا من المشاركة بين الجنّ وإبليس وتحوّلت القصّة إلى خبر في إسلام كليهما[1]. ورغم ذلك يظل الشيطان ممثلا في شخصيّة إبليس شخصيّة مركزيّة تدور عليها رحى الخبر ويظل رغم وجود الجنّ سيّدا عليهم وتتصاغر صورتهم فلا تلوح إلاّ ظلاّ باهتا وتبعا للشيطان فحسب. وقد ترددت صورة الجن بوصفهم مجرّد عناصر من جند إبليس في سياقات أخرى نذكر من بينها تعليق الطبري على الآية 29 من سورة الأحقاف[2].

لقد نزع المتخيل الديني الجمعي نحو تفقير صورة الجن وبتر صيرورة التمثلات التي أنتجت حولهم. وأسرت القوانين الدينيّة الجديدة تمثل عالم الجن. فانقبض عطاء المخيلة بعد أن كان خلاّقا مسترفدا حكايات الماضي. لقد حاول النص القرآني اجتثاث متصور الجن باعتباره جزءا من الثقافة الدينية السابقة له وإزاحة المخيال التاريخي واستبداله من خلال ضخ رموز جديدة ومتصورات بديلة تسمح بهضم المبادئ الدينيّة الجديدة وتمريرها، فالإسلام إذن لم يستهلك استهلاكا طيعا الصور التي انهالت عليه من الثقافة الدينيّة السابقة، ولم يسمح لها بالهيمنة عليه، بل قاومها وأعاد صياغتها في ضوء متصورات إيمانيّة وعقديّة جديدة.

---

[1]- المصدر نفسه، مج 12، ص 258 .

[2]- المصدر نفسه، مج 11 ، ص 297 .

خاتمة

لقد أوقفنا النظر في الوظائف التي أسندها تفسير الطبري " جامع البيان في تأويل القرآن" إلى الجنّ على انحسار الأدوار التي مُكنت منها سواء في مستوى النظام الديني العقدي أو في مستوى نشاطاتها داخل الحياة الدنيويّة. وهو انحسار جارى فيه التفسير استراتيجيّة النصّ القرآني في التعامل مع هذه المتصورات الدينيّة. فقد عمد الطبري إلى تجريد الجن من جلّ الوظائف التي أنيطت بعهدتهم مثل الهيمنة على قطب السحر، وعلى المعرفة بالغيب، وتجريدهم من القدرة على التأثير في مجريات الحياة الدنيويّة كالإصابة بالمرض أو القتل أو الجنون. وتعلل هذه الوضعيّة بحرص القرآن على إعادة صياغة وضعيّة هذه المخلوقات، فهي متصورات دينيّة قديمة تحتاج لكي تجد لها في الإسلام موقعا ما أن تتخفف من إرثها الجاهلي وأن تتنازل عن مهامها القديمة وأن تتواضع فتتحوّل إلى مجرّد مخلوقات ليس لها على الكون أي نفوذ. وبناء على هذا الأساس سعى النصّ القرآني والتفسير من بعد إلى تهميش دور هذه المخلوقات وحرمانها من نفوذها الجاهلي القديم وطمس هويتها في بعض الحالات. لذلك كان هذا الفصل الذي عقدنا نظرا في كيفيات تجريد الجن من وظائفهم لا جردا لوظائفهم، فهي مخلوقات غير مختصة بمهام محدّدة، بل إنّ جميع السياقات التي ذكروا فيها تحاول تهميش أدوارهم وإلغاء وظائفهم بهدف إعادة إنتاج هذا المتصور الديني الذي لم يستدعه القرآن إلاّ ليحاوره وليقحمه في منظومة الدين الجديد بوصفه متصورا حول مخلوقا لا تمتلك أي قدر من الاستقلال عن الخالق.

خاتمة البحث

كان هذا العمل بحثا في تاريخ بعض المتصورات الدينيّة الإسلاميّة من خلال مدونة في التفسير مخصوصة هي "جامع البيان في تأويل القرآن" للطبري. وقد عالجنا هذه المتصورات الدينيّة بوصفها وسائط ضروريّة تشدّ العالم السماوي إلى العالم الأرضي وتربط الله بالإنسان وتجعل إرادته ممكنة التحقق دون المساس بتعاليه ومفارقته. وقد سعينا إلى تأصيل هذه المتصورات الدينيّة داخل الإرث الديني الكتابي، وهو إرث معروف ومشترك داخل الفضاء السامي. وحاولنا في الوقت نفسه مدّ جسور المعرفة إلى الثقافة الدينيّة الفارسية، ووضّحت لنا أغلب مفاصل هذا العمل وجلّ إشكالياته أهميّة الرافد الفارسي عموما والزرادشتي على وجه الخصوص في تشكيل متصورات المسلمين حول الملائكة والجن والشياطين، فقد ألقى هذا التراث بظلاله على متصورات المسلمين الدينيّة في مستويات كثيرة منها علاقة هذه المخلوقات بالرب الخالق الواحد، وطبيعة وظائفها وأصنافها، ومراتبها إلى غير ذلك. ولئن كان تأثير الزرادشتية واضحا في التصورات الدينيّة الإسلاميّة ممثلة في تفسير الطبري فإنّه من المهمّ أن نذكّر بأنّ هذه التأثيرات قد مرّت إلى العالم الإسلامي عبر التجارب الدينيّة السابقة، أي عبر القناة اليهوديّة ثم المسيحيّة. فقد كان احتكاك اليهود بالعالم الإيراني احتكاكا مباشرا لم تتخلله وسائط ثقافيّة أو حضاريّة. ثمّ مررت اليهوديّة هذه التمثلات الزرادشتية إلى التجارب الدينيّة اللاحقة من خلال عمليّة التوريث الفكري.

وإذا رمنا التذكير بأهم النتائج التي أفضى إليها بحثنا اختصرناها في ما يلي:

-إنّ مدونة تفسير الطبري لا تضع وجود الملائكة والجن والشياطين موضع شكّ، ولكنها تبدو مترددة في الجزم حول هوية هذه المخلوقات وأصلها التكويني. ولئن اجتمع الرأي على افتراق أصل الملائكة عن الجن والشياطين فإنّ ميل التفسير إلى شيطنة الجن وضمها إليهم تبدو واضحة. وقد أشرنا في مناسبات عديدة إلى أنّ هذه الوضعيّة الغامضة للجنّ في القرآن وفي التفسير مندرجة في إطار محاولات تدجين هذا المتصور الديني الأثير في معتقدات الجاهليين وإفراغه من مضامينه القديمة وزجه إلى عالم الشياطين فينتسب إليه نسبة مبهمة لا توضحها إلاّ الرغبة في إهمال هذه العناصر لأنها لا تحتل من نظام الإسلام العقدي مركزا حيويا. وفي إطار تدعيم استراتيجيّة الإهمال استنتجنا سعي تفسير الطبري إلى تجريد الجن من وظائف كثيرة كانت تستأثر بها قبل الإسلام، وسعيه إلى سلبها الكثير من صلاحياتها على عالم

الغيب وهو ما أدى في نهاية المطاف إلى اختزال الحديث في الجن وفي وظائفها وفي طرق تمثيلها اختزالا يدل على مقاصد دينية ترغب في تهميش هذا المتصور الديني القديم وتعويضه بمتصورات جديدة أليق بالتوحيد.

-إنّ وجود الملائكة والشياطين في النظام الديني الإسلامي حاجة ضرورية يرتهن بها تحقق التوحيد بما أنّه يقيم على هرم الاعتقاد ربا واحدا ومتعاليا ومفارقا، لا يعبر عن حضوره إلاّ من خلال جملة من الوسائط. وقد عبرت جميع الأخبار التي ضمها تفسير الطبري عن مركزية وجود هذه المخلوقات لصيانة تعالي الربّ وتحصينه من المحايثة. بل صوّرت مدونة الطبري هذه العناصر الدينيّة بوصفها مخلوقات نشيطة تعمّر الأرض والسماء وتنهض بجميع أعباء تنفيذ الإرادة الإلهيّة، فلا وحي ولا بشارة ولا نذارة ولا موت ولا رقابة على البشر إلاّ عن طريق الملائكة، ولا غواية ولا شرّ ولا شهوة ولا جريمة ولا كفر ولا عذاب إلاّ وكان من فعل الشيطان. ورغم فعالية هذه المخلوقات في أحداث الكون فإنّها ظلّت في ما قدّمه الطبري منضوية في فئة المخلوقات التي لا ترقى بأي حال من الأحوال إلى مراتب الربوبيّة. فلم تتمثل الملائكة بوصفها آلهة أدنى مرتبة من الله ولا عدّ الشيطان ربا ضديدا بل ظلّت الأخبار التي رواها الطبري ملتزمة بمسلمات الإسلام العقديّة الكبرى رغم إغراءات القصص وفتنة السرد. ولكن هذا الوضع سيتغير بدءا من القرن الخامس، وستظهر متصورات جديدة تبدو صلتها بنظام العقيدة الصارم هشة وضعيفة.

-إنّ الظروف الثقافية والاجتماعيّة التي حفت بتدوين "جامع البيان" لم تكن تسمح إلاّ بإنتاج تصورات تنسجم إلى حدّ كبير مع خصائص الإسلام في صيغته الرسميّة، ومع ذلك فإنّ هذا التفسير لم يجار النصّ القرآني مجاراة كلية، بل استغل اقتضابه واختصاره في سياقات عديدة ليتوسع في الرواية والإخبار حول هذه الوسائط. وعمّر الطبري صمت القرآن ببديع القصص والحكايات، فتضخّم هذا العالم الوسائطي وأوشك أن يتحول إلى لازمة من لوازم التفسير يستدعيه لتعليل المعجزات أو الهفوات ولتفسير التحولات التي تطرأ إمّا على الأنبياء أو المصطفين أو المجموعات الدينية بوجه عام. وقد نسج الطبري الذي يعبر عن الثقافة الدينية الجماعيّة قصصا كثيرة لا تربطها بالنص الديني رابطة مباشرة، إنما أنتجتها منظومات التخييل الجماعيّة والذاكرة الثقافيّة.

-كانت مصادر هذه التصورات الطارئة على النص القرآني وثيقة الصلة بمعتقدات أهل الكتاب من يهود ونصارى، وكان للرواية الإسرائيلية حظ وفير في هذه المدونة، على أنّ مسايرة الإرث الكتابي لم تكن حكرا على نص التفسير، فالنص القرآني ذاته يسير بدوره على

نهج الديانات التوحيدية السابقة، وورث منها هذه العناصر الدينية وقد اكتملت، ولم نجد في القرآن آثار الصيرورة أو التاريخية. فوظائف هذه المخلوقات ومنزلتها محددة بشكل متجانس وواحد وثابت ونهائي في جميع أيات القرآن.

-انزاحت صورة الملك جبريل في التفسير عن صورته القرآنيّة، فالنص القرآني لا يسمح باستخلاص أفضلية هذا الملك على غيره ولا يهئ أسباب سيادته على غيره من المخلوقات. ولكن تفسير الطبري يسلّم بتفوّق الملك جبريل على سائر الخلق الملكوتي، فقد فاضل بينه وبين الملك ميكائيل مفاضلة صريحة، وأسند إليه جلّ المهام التي نسبها القرآن نسبة عامة إلى الملائكة عموما، فتضخّمت صورة هذا الملك على حساب باقي جنسه، وكاد عالم الملائكة أن يُختصر فيه وأوشك جبريل أن ينهض بمهمة الوساطة ومهمة تمكين الحضور الإلهي في الأرض وحده. إنّ تفوق جبريل على سائر الملائكة ليس معطى قرآنيا، إنّما هو تصور أنتجته المخيلة الدينيّة الجماعية وتبناه تفسير الطبري، وتفسر هذه المسلمة بتأثير الديانات التوحيدية السابقة للإسلام، فقد ابتدعت متصور كبير الملائكة L'archange وهو متصور قائم الذات في الزرادشتية كما في اليهوديّة.

-تجلت مظاهر انزياح مدونة تفسير الطبري عن النص القرآني من خلال مظاهر عديدة ، تمثل أبرزها في تعيين الملائكة بأسماء أعلام لم يأت القرآن على ذكرها، ولكن ذكرها في السنة الكتابية تالد أثير. كما تجلت من خلال وصف نشاطات الملائكة وتفريعها وتفصيل القول فيها، وابتكار نظم وقوانين تحكمها. وقد لاحظنا أن هذا الانزياح عن الأصل القرآني لا يستعين بروافد دينية حافة بالإسلام فحسب، بل ويستعين بأنماط مستمدة من السنن الاجتماعي والسياسي المهيمن في القرنين الثالث والرابع. وبان لنا أنّ التعويل على هذه المرجعيات المرتبطة بفترة تدوين "جامع البيان" وما سبقها قد خصصت المتصورات الدينية الإسلاميّة ووسمتها بطابع خاص تميزت بها إلى حدّ ما عن الأشباه والنظائر في السنن الدينية المجاورة.

-إنّ متصوّر الشيطان غني ومركب ومتوسع في تفسير الطبري مقارنة بما جاء في القرآن. وإذا كان هذا النصّ الأوّل قد ضبط المحددات الإطاريّة التي لا يمكن للمتصورات الدينيّة الناشئة أن تتجاوزها فإنّ تفسير الطبري قد أضاف إليها منجزات فكرية عديدة لم تتعارض مع القواعد العقدية الأساسية للإسلام. فقد لاحظنا في مدونته وفرة في رواية تاريخ الشيطان بدءا من نشأته وانتهاء بمعاقبته في يوم الحساب. وإذا كان النص القرآني يشير إشارات عامة إلى اضطلاع الشيطان بمهمة الغواية والتغرير والفتنة فإنّ التفسير قد زاد على

ذلك وأغناها، فأخضع هذه المهام إلى منطق الاختصاص الوظيفي، وجعل الأنشطة الشيطانية موزعة على عناصر محددة بواسطة العلميّة وبواسطة الوظيفة. فتفرع عالم الشيطان إلى عوالم وانشقت من الصورة الواحدة صور كثيرة متعددة وتشظت مهمة التغرير لتصبح عددا وفيرا من الاختصاصات الدقيقة. وقد حاولنا في كلّ مرة أن نبرز المرجعيات المختلفة التي أدت إلى إغناء متصور الشيطان القرآني بكل هذه المعطيات.

القائمة البيبليوغرافية

1. المصدر:

الطبري أبو جعفر محمّد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، 12 م مع فهرس، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط4، 2005.

2- المراجع العربية:

- **أركون** محمّد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، 2007.

- **أركون** محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2001.

- **ابن الأثير** عز الدين أبو الحسن، أسد الغابة في معرفة الصحابة،5ج، دار إحياء التراث، 1937.

- **ابن تيمية** أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، البيان المبين في أخبار الجن والشياطين، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر،1996.

- **ابن الجوزي** أبو الفرج عبد الرحمان، تلبيس إبليس، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،1982.

- **ابن حجر** العسقلاني أبو الفضل شهاب الدين، الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتاب العربي، د-ت.

- **ابن دريد** أبو بكر محمد بن الحسن، الاشتقاق، مكتبة المثنى ، بغداد، 1979.

- **ابن عبد الحليم** تقي الدين بن العباس، مصائب الإنسان من مكائد الشيطان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984.

- **ابن قيم الجوزية** شمس الدين أبو بكر، إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان، مطبعة مصطفى الباقي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1961.

- **ابن قيم الجوزية** شمس الدين أبو بكر، كتاب الروح، دار الكتب العلمية، بيروت ، 1975.

- **ابن كثير** أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، 4ج، دار الجيل، بيروت، 1990.

- **ابن منظور** أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب،15 ج ، دار صادر، بيروت،1997.

- **ابن النديم** أبو الفرج محمد بن إسحاق، الفهرست، المطبعة الرحمانيّة، مصر، د.ت.

- **ابن هشام** أبو محمد عبد الملك ، السيرة النبوية،3م، دار الجيل، بيروت، 1991.

- **ابن يعيش** موفّق الدين،2م، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، دت.

- **أبو زيد** نصر حامد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1990.

- **أبو زيد** نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط3، 1996.

- **أبو زيد** نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط3 ، 1996.

- **أبو زيد** نصر حامد، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط3، 1996

- **الأناجيل المنحولة**، طبعة دير سيّدة النصر،لبنان، 2004.

- **برجر** بيتر ، القرص المقدّس:عناصر نظريّة سوسيولوجيّة في الدين، تعريب مجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعيّ، تونس، 2003 .

- **بروي** إدورا ، تاريخ الحضارات العام ، منشورات عويدات ، لبنان، ط1، 1965.

- **بن سلامة** رجاء، الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم، دار الجنوب للنشر، تونس، 1997.

- **البلالي** عبد الحميد، البيان في مداخل الشيطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1966.

- **بو هلال** محمّد، الغيب والشهادة في فكر الغزالي، دار محمّد عليّ الحامّي، كلّية الآداب بسوسة، تونس، ط1،2003.

- **البيهقي** أبو سعد المحسّن، رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، 1982.

- **التفسير التطبيقي للكتاب المقدّس**، تعريب مجموعة من المترجمين، القاهرة، ط 3، 1999.

- **التوراة، كتابات ما بين العهدين**، الكتب الأسينية ترجمة موسى ديب الخوري ،3ج، طبعة دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط1،1998.

- **التهانوي** محمّد علي بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار قهرمان للنشر،

استانبول، 1984.

- **ثابت** فارس محمّد، القرآن والشيطان، دار الفكر العربي، القاهرة، 1979.

- **الثعلبي** أبو إسحاق أحمد بن محمد، قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس، المكتبة الثقافية، بيروت، د-ت.

- **الجاحظ**، أبو عثمان، كتاب الحيوان،2م، دار صعب، بيروت، ط1982.3.

- **الجاحظ** أبو عثمان، رسائل الجاحظ،2م، طبعة دار الجيل، بيروت، ط1991،1.

-**الجزّار** منصف، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، دار محمّد عليّ الحامي ومؤسسة الانتشار العربي، ط 1، 2007 .

- **جعيّط** هشام ، الوحي والقرآن والنبوّة، دار الطليعة، بيروت، 1999.

- **الجطلاوي** الهادي، قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمّد عليّ الحامي، كلية الآداب صفاقس، سوسة، 1998.

- **الجطلاوي** الهادي، في القصص القرآني، مجلّة موارد، عدد3، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة،1998، ص ص37-66.

- **الجمل** بسام ، ليلة القدر في المتخيل الإسلامي، مؤسسة القدموس الثقافية، سوريا، ط1، 2007.

- **الجمل** بسام ، من الرمز إلى الرمز الديني، بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، مطبعة التسفير الفني بصفاقس، ط1، 2007.

- **الجندي** علي، الجن بين الحقائق والأساطير، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1970

- **جولدتسيهر** إجنتس ، مذاهب التفسير الإسلامي ، ترجمة عبد الحليم النجار ، دار اقرأ، بيروت، ط1992،5.

- **حاجي** خليفة مصطفى بن عبد الله ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 6ج، دار الفكر، بيروت،1994.

-**الحاج** خالد بن محمد علي، حقائق الإيمان بالملائكة والجان، مكتبة المنار للنشر والتوزيع، 1987.

- **حسن** حسين الحاج، الأسطورة عند العرب في الجاهلية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1988.

- **خضر** العادل ، الأدب عند العرب، كلية الآداب منوبة ودار سحر ، تونس، ط1،

.2004

-**الخطيب** عبد الكريم، القصص القرآني من العالم المنظور وغير المنظور، دار الأصالة، دار الرسالة، بيروت، 1984.

- **خلف الله** محمد أحمد، الفنّ القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1973.

- **الدميري** كمال الدين محمد بن موسى، حياة الحيوان الكبرى، دار الألباب، بيروت، دمشق، د-ت.

.**الذهبي** محمّد حسين ، التفسير والمفسرون، 2ج ، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 4، 1989.

- **الرازي** فخر الدين، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، 16م، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1990.

- **الربيعو** تركي علي، العنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميّة، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 1994.

- **الربيعو** تركي علي، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1995.

- **رتبة القدّاس الإلهي** ، المركز الأسقفي للدراسات والأبحاث، الجزائر، د.ت.

- **الرفاعي** علي، مواكب الملائكة في شهر رمضان، مطابع دار الكتب العربي، القاهرة، د-ت.

- **ريكور** بول ، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقيّة، ترجمة منذر عيّاشي، الكتاب الجديد، الجماهيريّة العظمى، ط1، 2005.

- **الزركلي** خير الدين ، معجم الأعلام ،8ج، دار العلم للملايين، بيروت، ط 14 ، 1999.

- **الزنكري** حمّادي، الجسد ومسخه في الفكر العربي الإسلاميّ مجازا إلى رؤية العالم، حوليات الجامعة التونسيّة، عدد 39 ،1995، ص ص65-105.

_ **السالمي** أمل، الشيطان من خلال صحيح البخاري، رسالة نيل شهادة الماجستير،إشراف الباجي القمرتي، كلية الآداب والفنون والانسانيات بمنوبة، 2011_2012 (عمل مرقون) .

- **سحّاب** فيكتور ، إيلاف قريش رحلة الشتاء والصيف، المركز الثقافي العربي وكمبيونشر، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1992.

- **السعفي** وحيد، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، تبر الزمان، تونس، 2001.

- **السعفي** وحيد، في قراءة الخطاب الديني، نجمة الدراسات والنشر والتوزيع، تونس، 2008.

- **السوّاح** فراس ، الرحمان والشيطان، دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2000.

- **السواح** فراس، مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة. سوريا وبلاد الرافدين، دار علاء الدين، دمشق، 1993.

- **الشافعي** أبو مدين. الجن والأمراض النفسية. مطبعة هوساسير، 1968.

- **الشبلي** بدر الدين أبو عبد الله، آكام المرجان في أخبار الجان. دار الطباعة الحديثة، القاهرة ، 1937.

- **الشرفي** عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2001.

- **الشرفي** عبد المجيد، الإسلام والحداثة. الدار التونسية للنشر، تونس. 1990.

- **الشهرستاني** أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل،2م. دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1998.

- **الطبرسي** أبو علي الفضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن. 30ج،6مج. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د-ت.

- **طه باقر** ، ملحمة جلجامش، أوديسة العراق الخالدة، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، ط 4، 1980.

- **عبد الباقي** محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. دار الفكر،1981.

- **عبد الجليل** علي راضي، العالم غير المنظور: بحث شامل في الروح والانسان والموت، قصة خلق الملائكة والجن والجنة والنار على ضوء أحدث النظريات العلمية، دار الفكر العربي، القاهرة د-ت.

-**عبد الرحمان** عبد الهادي، سلطة النصّ. قراءات في توظيف النص الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1993.

- **عبد الرزاق** نوفل، عالم الجن والملائكة، دار الشعب، القاهرة، 1986.

- **عجينة** محمّد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها، 2 ج ، محمّد علي الحامّي العربيّة للنشر والتوزيع، ط1، 1994 .

-**عطيّة** أحمد عبد الحليم، مقال "خير" الموسوعة الفلسفية العربيّة، معهد الإنماء العربي، ط1 ، 1986.

-**العظم** صادق جلال، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط5، 1982.

- **العقاد** محمود، إبليس، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، 1955.

- **علوان** فريال، عالم الملائكة من خلال القرآن والأحاديث الشريفة، دار الفكر اللبناني ، ط1، 1992.

- **علوان** فريال، عالم الجان من خلال القرآن والأحاديث الشريفة، دار الفكر اللبناني ، ط1، 1992.

- **علي** جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام،10ج، دار العلم للملايين، مكتبة النهضة، بيروت، بغداد، ط1، 1982.

-**غانم** خالد السيّد محمّد، الزاراداشتيّة تاريخا وعقيدة وشريعة ، دار النشر خطوات، 2005.

-**غبارة** فوزي، الإسرائيليّات وأثرها في المخيال الإسلاميّ : تفسير الطبري أنموذجا، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة، مرقون، بكلية الآداب بمنوبة.

- **غيبة** حيدر، هكذا تكلّم العقل، المفهوم العقلاني للدين، منقحة ومزيدة، دار الطليعة، بيروت، ط2،1999.

-**الفغالي** خوري بولس، التاريخ الكهنوتي، أسفار الأخبار الأيام الأول والثاني وعزرا ونحميا والمكابين الأول والثاني، منشورات المكتبة البولسية، لبنان، ط1،1993 .

- **القاضي** محمّد ، الخبر في الأدب العربيّ ، منشورات كليّة الآداب منوبة ،1998.

- **قاموس الكتاب المقدّس**، دار الثقافة، القاهرة، ط 10، 1995.

- **القرآن الكريم**، تونس طبعة المنار، رواية الإمام ورش.

- **القرطبي** أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن،11مج، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1،2000.

-**القزويني** زكريّا ، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1983.

- **القمني** سيد ، الأسطورة والتراث، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، ط3 ، 1999.

- **الكتاب المقدّس**، طبعة دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط، 1995.

- **الكساسبة** حسين فلاح، المؤسسات الإداريّة في مركز الخلافة العباسيّة، طبعة جامعة مؤتة، 1992.

- **الكيكلي** عبد السلام، وضعيّة القرآن في القصص الديني، قصّة الخلق في عرائس المجالس للثعلبي نموذجا، بحث غير منشور.

- **محمود** مصطفى، الشيطان يحكم، دار العودة، بيروت، 1972.

- **المسعودي** حمّادي، فنّيات قصص الأنبياء في التراث العربي،أطروحة دكتورا دولة مرقونة، بكلّية الآداب بمنوبة.

- **المسعودي** حمّادي، متخيّل النصوص المقدّسة في التراث العربي الإسلامي، دار المعرفة للنشر، ط1،2007، تونس.

- **المسعودي** حمادي ، الوحي من التنزيل إلى التدوين، دار سحر للنشر، تونس، 2005.

- **المقدسي** عز الدين، تفليس إبليس، مطبعة مدرسة والدة عباس الأوّل. القاهرة، 1906.

-**المكي** بسام، صورة جبريل في المتخيل الإسلامي، تفسير ابن كثير أنموذجا، بحث لنيل شهادة الماجستير. مرقون بكلية الآداب بصفاقس، 2003-2004.

- **المناعي** مبروك ، الشعر والسحر، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت، 2004 .

-**الموسوعة الفلسفيّة العربيّة**، مج1 الاصطلاحات والمفاهيم، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986.

. **موسى** بطرس، طرد الشياطين، الآيات والمعجزات في الكتاب المقدّس، الرابطة الكتابيّة، بيروت، ط1، 1998.

- **النويري** نور الهدى باديس، بلاغة المنطوق وبلاغة المكتوب: دراسة في تحوّل الخطاب من القرن الثاني هـ إلى القرن الخامس هـ، رسالة لنيل شهادة الدكتورا، مرقونة بكليّة الآداب بمنوبة، 2001.2000.

- **ريكور** بول، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقيّة، ترجمة منذر عيّاشي، الكتاب الجديد، الجماهيريّة العظمى، ط1 2005.

- **زيدان** جرجي . تاريخ التمدن الإسلامي،2م، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د-ت.

- **زيهنير** ر. س، المجوسيّة الزرادشتيّة الفجر الغروب، ترجمة سهيل زكار، التكوين للنشر والطباعة والتوزيع، دمشق د.ت.

- **نجم الدين** الهنتاتي، محاولة في الألوهة بين الديانات السماويّة الثلاث انطلاقا من بعض النصوص المقدّسة، في التنوير عدد 3 ، 97/96 ، طبع شركة فنون الرسم والنشر

والصحافة. القصبة تونس، ص ص108-117.

- **نقرة التهامي**، سيكولوجية القصّة في القرآن. الشركة التونسية للتوزيع، تونس. ط2، 1987.

- **ياقوت الحموي** أبو عبد الله شهاب الدين. 5ج. معجم البلدان. دار صادر. بيروت، 1986.

المراجع الأجنبية

-Abdesselem Mohamed, *Le thème de la mort dans la poésie arabe, des origines à la fin du III e -IX e siècle*, publication de l'université de Tunis, 1977.

-Amiot François , *Histoire de la Messe*, Librairie Arthéme Fayard, Paris1956

-Andrea Tor, *Mahomet sa vie et sa doctrine*, traduit de l'allemand par Gaudefroy De Mombynes, librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve , Paris, 1945.

André Paul, « anges et archanges » dans *Dictionnaire du Judaïsme*, Encyclopaedia Universalis , Albin Michel, Paris, 1998

-*Anges et démons*, actes du colloque de Liège et de Louvain la Neuve 25 Novembre 1987, Centre d'histoire des religions, Louvain la Neuve, 1989.

-Arkoun Mohammed, *La pensée arabe*, P.U.F, Paris, 1975.

-Arkoun Mohammed, *Peine de mort et torture dans la pensée Islamique*, dans Morale, concilium, n 140, édition Beauchèsne, Paris, 1978.

-Arkoun Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve et larose, Paris, 1984.

-Arkoun Mohammed, *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

-Arkoun Mohammed, *Lecture du Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.

-Arnaldez Roger, *Aspects de la pensée musulmane*, Librairie Philosophique, J.Vrin, Paris, 1987.

-Arnaldez Roger, Le dogme de l'Islam, dans *Islam, civilisation et société*, 2ème édition, Editions du Rocher, Paris, 2001.

-Auvray Paul, Ange, dans *catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, édition Fetourezey et Ané, Paris, 1948. Tome premier, pp538-550.

-Auvray Paul, Démons, dans *catholicisme, Hier, Aujourd'hui Demain*, édition Fetourezey et Ané, Paris, 1952. Tome troisième, pp 595-603.

-Bachelard Gaston, *La psychanalyse du feu*, éditions Gallimard,Paris, 1949.

-B-D.D, Article « REVELATION » dans EI2, encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Leiden, E.J Brill, Maisonneuve et Larose, Paris. Tome 14, pp194-195.

-Barreau Jean Claude, *Où est le mal*, Paris, seuil, 1969.

- Basset Lytta, *Guérir du malheur*, Paris, Albin Michel, 1999.

-Baslez Marie Françoise « Les Maccabées : guerre coloniale et évènement fondateur », Dans, *Le Monde de La Bible*, N 168,pp19-23.

-Beaudoin de la Maireiu, *Aux sources de l'Islam, Le Coran et la Sunna*, Paris, Centurion, 1970.

-Benslama Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Aubier, Paris, 2002.

-Bergson Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Tunis, Cérès production, 1993.

-Bertuel Joseph, *L'Islam : ses véritables origines*, Nouvelles éditions latines , Paris, 1981.

-Bianu Zéno et Mizon Louis, *EL DORADO : Poèmes et chants des indiens Précolambiens*, Paris, Seuil, 1991.

-Blachère Régis, *Le Coran*, PUF, Collection que sais je ? , Paris, 1998.

-Bonino Serge Thomas, *Les anges et les démons : quatorze leçon de théologie*, édition parole est silence, Bibliothèque de la revue thomiste, Paris, 2007.

-Bonsiverun Joseph, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus – Christ*, Gébriel Beauchésne et ses fils, Paris, 1934.

-Boullage de la Pinard, *L'étude comparée des religions : T1 son histoire, TII ses méthodes*, Gabriel Beauchésne, Paris, 5ème édition revue et augmentée, 1929.

-Bottéro Jean, La naissance du monde selon Israël , *dans la naissance du monde*, sources orientales, aux éditions du Seuil, Paris 1959, pp185-234.

-Brillet Gaston, Dieu, dans *catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, édition

Fetourezey et Ané, Paris, 1952. Tome troisiéme, pp767-790.

-Caritini Roger, *l'Islam cet inconnu*, actualité religieuse, Paris, 1998.

-Caspar Robert, *Pour un regard chrétien sur l'Islam*, Centurion, Paris,1990.

-Caspar Robert, *théologie musulmane*, Tome II, Le credo, (P.I.S.A.I.) Rome 1999.

-Caspar Robert, *Cours de théologie musulmane* ,édition revue et corrigée, tome II, édition, P.I.S.A.I, Rome, 1974.

-Chabbi Jacqueline, *Le seigneur des tribus : l'Islam de Mohamet*, Paris Noêsis,

1997.

-Chaine Joseph, Adam, dans *catholicisme, Hier, Aujourd'hui Demain*, édition Fetourezey et Ané, Paris, 1948. Tome premier pp127-130.

-Chalier Catherine, des anges et des hommes, Albin Michel, Paris, 2007.

-Charfi Abdelmajid, la révélation du Coran et son interprétation : positions classiques et perspectives nouvelles, dans *foi islamique et foi chrétienne*, lumière et vie, N 163, Lyon, 1983.

-Chebel Malek, *L'imaginaire arabo-musulman*, P.U.F, 2 éme édition, 2002.

-Chelhod Joseph, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve et Larose, , Paris 1964.

-Chelhod Joseph, *Introduction à la sociologie de l'Islam : de l'animisme à l'universalisme*, Besson Chantemerle, Paris,1958.

-Chelhod Joseph, article 'IFRIT dans EI2, *encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leiden, E.J Brill, Maisonneuve et Larose, Paris, 1971, Tome III, pp1076-1077.

-Chevalier Jean et Gheerbrant Alain, *Dictionnaire des symboles,Mythes, rêves, coutumes, Gestes, Formes, figures, couleurs, nombres*, édition Bouquins et Robert Laffont-Jupiter.

-Christensen Arthur, *Essai sur la Démonologie Iranienne*, édition Bianco

Lunos Boggtrykkeri, Denmark, 1941.

-Claudel Paul, *présence et prophétie*, éditions de l'université Fribourg, suisse, 1942.

-Corbin Henry, *le paradoxe du monothéisme*, éditions de l'Herne, Paris,1981.

-Corbin Henry, *corps spirituel et terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran Shiite*, édition Buchet/Chastel, Paris, 1979.

-Danielou Jean, SJ, *Les symboles Chrétiens Primitifs*, Seuil, Paris,1961.

-Danielou Jean, *Le Mystère de l'avent*, Seuil, Paris, 1948.

-Danielou Jean, *Le Judaïsme au temps du Christ*, Institut catholique, manuscrit, Paris,sans date.

-Daniélou Jean, *théologie judéo –christianisme*, Bibliothèque de théologie, desclée / cerf, Paris, 1991.

-Daoust Joseph, Michel, dans *catholicisme, Hier, Aujourd'hui Demain*, édition Fetourezey et Ané, Paris, 1980, N 38, pp88-96.

-Déclais Jean –Louis, *Les premiers musulmans face à la tradition Biblique : Trois récits sur Job*, édition L' Harmattan, Paris, 1996.

-Demombynes Maurice Gaudefroy, *Mahomet*, éditions Albin Michel, Paris, 1957.

-De Menasce Jean, Une légende indo-iranienne dans l'angélologie Judéo Musulmane à propos de Harut et Marut. Dans *studia Iranica* , cahier 3, édition association pour l'avancement des études iraniennes, Leuwen, Belgique, 1985.

-De Menasce.Jean, article ZOROASTRISME, dans EU, *Encyclopaédia Universalis*, France, 1973, volum16, pp 1035-1036.

-Drewerman Eugen, Angoisse et faute dans le récit Yahviste de la chute, dans *l'échec humain*, conciliumN133, Beauchésne, Paris,1976,pp71-82 .

-*Dictionnaire critique de la théologie*, 1ere édition, P.U.F,1998.

-*Dictionnaire du Coran*, éditions Robert Laffont, Paris, 2007.

-*Dictionnaire du Judaïsme*,. Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, Paris, 1998.

-Diel Paul, *Le symbolisme dans la Bible, L'universalité du langage Symbolique et sa signification psychologique*, Payot, Paris,1975.

-Diel Paul, *La divinité : Le symbole et sa signification*, Payot, Paris,1991.

-Domergue Benoit, *La réincarnation de la divination de l'homme dans les religions : approche phénoménologique et théologique*, Pontificia Universita Greoriano, Rome,1997.

-Drewramann Eugen, Angoisse et Faute ans le récit yahviste de la chute : Genèse 3 ; 1-5, dans *Dogme* Conciluim 113, Beauchésne, Paris,1976.

-Du Breuil Paul, *Le Zoroastrisme*, que sais-Je ? PUF, Paris, 1982

-Duchesne - Guillemin J, *Ormazd et Ahriman, L'aventure dualiste dans l'antiquité* P.U.F,Paris, 1953.

-Dumarcet Lionel, *Zarathustra : son histoire sa personnalité ses influences*, éditions De Vecchi.

-Dumézil George ; *Naissance d'archange : essai sur la formation de la théologie Zoroastrienne*, édition Gallimard ,3 éme édition, 1945

-Durant Gilbert, L'Homme religieux et ses symboles, Les origines et les problèmes de l'homo – religiosus, Dans *Traité d'anthropologie du sacré1* ouvrage collectif, Edisud, Aix en Provence 1992.

-Durand Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 11ème édition, 1992.

-Dondelinger Patrick, le discours démonologique, dans, *Le discours religieux, son sérieux, sa parodie, en théologie et en littérature*, Les éditions du Cerf, université de Metz, centre de recherche Pensée chrétienne, Paris, 2001.

-DondelingerPatrick, Satan dans La Bible, dans *Encyclopédie des religions*, éditions Bayard, 1997, Tome II (thème), pp1463-1467.

-Eisemberg Josy, *Job – Rachel Lea et les autres*, Albin Michel, Paris,1981.

-Eliade Mircea, *Histoire des Croyances et des idées religieuses*, 3T, bibliothèque historique, Payot, Paris,1976, 1978,1983.

-Encyclopédie philosophique universelle, *Les Notions philosophiques*, Dictionnaire2 P.U.F Paris 1990.

-Eliade Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris,1975.

-Eliade Mircea, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris,1963.

-Eliade Mircea, structure et fonction du mythe cosmogonique, *dans la naissance du monde*, sources orientales, aux éditions du Seuil,Paris, 1959, pp469-495.

-Eliade Mircea, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965.

-Essad Bey, Mohammed, *Mohamet*, 3ème édition, Payot, Paris,1956.

-Fahd Taoufic, article Kahin, dans EI2, encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Leiden, E.J Brill, Maisonneuve et Larose, Paris1978, Tome IV, pp438-440.

-Fahd Taoufic, *Le panthéon de l'Arabie centrale avant l'hégire*, Geuthner, Paris, 1968.

-Fahd Toufy, La naissance du monde selon l'Islam, dans *la naissance du monde*, sources orientales, aux éditions du Seuil, Paris 1959, pp235-278.

-Faure Philippe, *Les Anges*, édition cerf, 1988.

-Faure Philippe, Anges et esprits médiateurs, dans *Encyclopédie des religions* , éditions Bayard, 1997, Tome II (thème), pp1446-1453.

-Frazer James G, *Mythes sur l'origine du feu*, Payot, Paris,1991.

-Frazer James George, *le rameau d'or*, 4 Vol,Robert Laffont, bouquins, Paris ,1981-1984.

-*Foi Islamique et Foi Chrétienne*, Lumière et vie, collectif, édition, lumière et vie, Lyon, 1983, n° 163 07/08/1993.

-Gaudefroy Demombynes Maurice, *Mohamet L'homme et son message : naissance du monde musulan*, édition Albin Michel, Paris,1957.

-Gaudefroy Demombynes Maurice, *Les institutions musulmanes*, Ernest

Flammarion, Paris, 3ème édition, 1946.

-Gardet Louis, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Alsatia, Paris,1953.

-Gardet Louis, *L'Islam : Religion et Communauté*, 1er édition, Desclée de Brouwer, Paris,1967.

-Gardet Louis et G.C Anawati, *Dieu et la destinée de l'Homme : Les grands problèmes de la théologie musulmane : essaie de théologie comparée*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris,1967.

-Gazelle Henri, Diable, dans *catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, édition Fetourezey et Ané, Paris, 1952. Tome troisième, p718.

-Geffré Claude, Révélations et révélations, dans *Encyclopédie des religions*, éditions Bayard, 1997, Tome II (thème), pp1415-1424.

-Geffré Claude, article Monothéisme, dans EU, *Encyclopaédia Universalis*, France, 1971, volum11, pp 281-283.

-*Génie, anges et démons : Egypte , Babylone, Israël, Islam, peuples altaïques, inde , Birmanie, Asie du sud Est , Tibet, Chine*, sources orientales Volume 8, aux éditions du seuil, Paris, 1971.

-Gilliot Claude, *aspects de l'imaginaire islamique commun dans le commentaire de Tabari*, document en Microforme, dans la bibliothèque de la Sorbonne nouvelle, Paris III.

-Girard René, *Le Bouc émissaire*, Grasset, Paris,1982.

-Girard René, *La violence et le sacré*, Bernard Grasset, Paris, 1972.

-Girard René, *Je vois Satan tomber comme L'éclair*, Grasset, Paris, 1999.

-Giust_ Des prairies Florence, *L'imaginaire collectif*, collection Sociologie clinique éditions érès, 2003.

-Glasenapp Helmuth, *Les cinq grandes religions du monde*, Payot, Paris, 1954.

-Godin christian , article « Bien » dans *dictionnaire de philosophie* .fayard /

édition du Temps, 2004 .

-Gohlim Lucia, *Dieux, Mythes, et religion*, les éditions de l'orseois, 2001.

-Grimal Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, P.U.F , Paris, 14 éme édition,1999.

-Guelly Robert, *La création*, Desclée, Paris,1963.

-Guy Mannot, *Islam et religions*, Maisonneuve et Larose, Paris,1986.

-*Histoire des religions*, Collectif, Tom I, Tom II, édition Gallimard, Bruges ,1970, 1972.

-*Histoire des religions*, Collectif, Tom I, Paris, Blond et Goy 1953. Tom 2, Paris, Blond et Gay, 1954, Tom 3, Paris, Blond Gay, 1955.

-Histoire des religions: Une Forme d'art, *Concilum, 156 Projet x*, Beauchésne, Paris, 1980.

-Hubreut Michel, *la vie au-delà de la vie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994.

-Jacquement Gabriel, écriture sainte, dans *catholicisme, Hier, Aujourd'hui Demain*, édition Fetourezey et Ané, Paris, 1952, Tome troisième pp 1314-1318 .

-Jomier Jacques, *Les grands thèmes du Coran*, Paris, Centurion, 1978.

-*La Bible apocryphe en marge de l'ancien testament*, Textes choisis et présentés par Daniel Raps, édition Cerf – Fayard, Paris, 1975.

-*La Bible, Ecrit Inter testamentaires*, Gallimard, 1987

-Lambert Jean, *Le Dieu distribué: une anthropologie comparée des monothéismes*,cerf, Paris, 1995.

-Laurentine René, *Le Démon : Mythe ou réalité*, Arthème Fayard, Paris, 5ème édition revue et corrigée , 1995.

-*L'autorité de l'écriture*, Collectif, Cerfs, Paris,2002.

-*La violence*, Collectif, L'atelier, Paris, 2002.

-*Le Diable*, Fêtes et saison, Paris, Mensuel n° 504, Avril 1996, édition du Cerf, 1996.

-Le Goff Jacques, *Un autre moyen age*, Édition quarto , Gallimard.

- *l'imaginaire*, collection sociologie clinique, édition érès, 2003.

-Le maître Solange, *Hindouisme on SANATANA DHARMA*, Arthème Fayard, Paris,1957.

- *le Mal représentation et interprétation,* Scriptura (revue biblique de la faculté de théologie de l'université de Montréal), Volume 4, Numéro 2 ,2002.

-*Le monothéisme ou la critique des idoles,* concilium n°197, édition Beauchésne , Paris,1985.

-*Le Mythe : son langage et son message*, Actes du Colloque du Liége et Louvain La Neuve, 1983.

-*le réel et l'imaginaire dans la politique l'art et la science*, 1ére édition ,édition Académie tunisienne des sciences et s lettres et des arts, Beit al Hikma, Carthage, 2005.

-*Les Arabes : du message à l'histoire*, Collectif, Arthéne Fayard, Paris,1995.

-Lesétre,H, article chérubins, dans *Dictionnaire de La Bible,* édition Letouzey et Ané, Paris,1899,Tome II,pp658-673.

-Lesétre,H, article séraphins, dans *Dictionnaire de La Bible*, édition Letouzey et Ané, Paris,1912,Tome V,p1670.

- *Les origines et les problèmes de l'homo religiosus*, collectif, Paris, Tournai, Louvain la neuve, 1992.

-*Les religions et leurs livres*, Collectif, édition, actualité des religions, Paris,2002.

-*Les rites d'initiation*, Actes du Colloque de Liéges et de Louvain la Veuve 20-21 Novembre 1984, centre de l'histoire des religions, Louvain la Neuve, 1986.

-*Le symbolisme dans le culte des grandes religions,* actes du colloque du Louvain La neuve, édition centre d'histoire des religions, Louvain la neuve, 1985.

-*L'étrange et merveilleux dans l'islam médiévale*, collectif, édition J.A, Paris, 1978.

-Levêque Jean, *Le livre et le message*, Cerf, Paris,1985.

-Levêque Jean, *Job et son Dieu, : Essai d'exégèse et de théologie biblique*, Le coffre. J.Gabalda et Cie, Paris, 1970.

-*L'expression du sacré chez les grandes religions*, Collectif, centre d'histoire des religions Louvain la Neuve, Tom I, paru en 1978, Tom II, en 1983, Tom III, en 1986.

-Langton Edouard, *La Démonologie : étude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, traduit par G.Waringhien,Payot,Paris,1951.

- Lowys Daniel ,*Le jardin d'Eden*, Les éditions du Cerf, Paris, 1992.

-Macdonald D.B, article Djinn, dans EI2, *encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leiden, E.J Brill, Maisonneuve et Larose, Paris, 1965, Tome II pp560-561 .

-Mangenot E, article Fin du monde, dans *Dictionnaire de La Bible*, édition Letouzey et Ané, Paris, 1899,Tome II,pp226-227.

-Mangenot E, article prophétisme, dans *Dictionnaire de La Bible*, édition Letouzey et Ané, Paris, 1912, Tome V, pp735-747.

-Masse Henri, *L'Islam*, Armand Colin Paris, 8ème édition revue, 1961.

-Massignon Louis, *Sur l'Islam*, édition de l'Herne, Paris,1995.

-Masson Denise, *L'eau, le feu, la lumière* édition Desclée de Brower, Paris, 1985.

-Marsh Wolf Dieter, La conscience du péché, un état d'âme erroné, dans *Problématisation du mal moral comme défi de la foi chrétienne*, conciliumN56,Maison Mame, 1970,pp25-39.

-Masson Denise , *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, Désclée de Brower, Paris, 1976.

- Merad Ali, *L'exégèse coranique*, PUF, Collection Que sais Je ? Paris,1998.

-Meslin Michel, *L'expérience humaine du divin : Fondement d'une anthropologie religieuse*, Cerfs, Paris, 1988.

-Meslin Michel, *Le merveilleux, L'imaginaire et les croyances en occident*, Bordas, Paris,1984.

-Meslin Michel, les formes de croyance en Dieu, dans *Encyclopédie des religions*, éditions Bayard, 1997, Tome II (thème), pp1403-1413.

-Meslin Michel, La magie, ses lois et son fonctionnement, dans *Encyclopédie des religion*, éditions Bayard, 1997, Tome II (thème), pp1999-2005.

-Minois Georges, *Le Diable*, P.U.F, Paris , deuxième édition, 2002.

-Modrzejewshi Joseph Mélèze, La diaspora face aux Tyrans païens :Maccabées 3 et 4 dans la septante, dans *Le Monde de La Bible* N 168,pp37-41.

-Nancy Jean-Luc, *au fond des images*, édition Galilée, Paris, 2003.

-Panier Louis, *Ecriture, Foi, révélation : le statut de l'écriture dans la révélation.* Ed PROFAC ,Lyon, 1973.

-Patin Jacques et Zuber Valentine, *Dictionnaire des Monothéismes*, édition Bayard, Paris, 2003.

. Pedersen J, article DJABRAIL, dans *encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leiden, E.J Brill, Maisonneuve et Larose, Paris, 1965, Tome II,pp372-373.

- Pellât Charles, article Kissa dans *encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leiden, E.J Brill, Maisonneuve et Larose, Paris, 1978, Tome V,pp183-184.

-Pétrerment.S ,article dualisme dans *Encyclopaédia Universalis*, France, 1970, volum5, pp 825-828.

-Philippe Marçais, *Les rites d'initiation dans l'Islam populaire*, centre d'histoire des religions, Louvrain la Neuve, 1986.

- *Philosophie et religion en Islam avant l'an 330 de l'Hégire*, Colloque de Strasbourg 12-113-14 Juin 1999, PUF, Paris,1961.

- Piccirillo Michele, *L'Arabie chrétienne*, édition Mengès, Paris, 2002.

-*Problèmes Frontières*, Conciluim n° 56, Paris, Maison Mame, 1970.

. Renan Ernest, *Histoire du peuple d'Israël*, 5 volumes, Galmann-Lévy éditeurs, Paris.

- Reynault Lucien, *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au*

IVème siècle, Hachette, Paris,1990.

-Ricoeur Paul, Culpabilité,ethique et religion, *dans Problématisation du mal moral comme défi de la foi chrétienne,* conciliumN56,Maison Mame, 1970,pp11-23.

- Romeyes Blaises, Dualisme, dans *catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain,* édition Fetourezey et Ané, Paris, 1948. Tome troisiéme, pp1130-1133.

- Rops Daniel, *La Bible apocryphe en marge de l'ancien testament,* éditions Cerf fayard, Paris ,1975.

-Sartre Jean Paul, *L'imaginaire,* Gallimard, collection idées, Paris,1980.

- Sartre Jean Paul, *L'imagination,*P.U.F, collection Quadrige, Paris,1981.

- *Satan,* Conciluim n° 103, Beauchèsne, Paris, 1975.

-*Satan,* Etudes Carmélitaines, Desclée de Brower, Paris, 1948.

- Sidersky D, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans la vie des prophètes,* librairie orientaliste Paul Geuthmer, Paris,1933.

- *Sociologie de l'imaginaire,* collectif, éditions Armand –Colin, Paris, 2006.

-Soler Jean, *L'invention du monothéisme aux origines du Dieu unique,* tome I, éditions de Fallois, 2002.

-*Studia Iranica,* cahier 3, éditions association pour l'avancement des études iraniennes, Leuven, Belgique, 1985.

-Tardan MasquelierYsé, réflexions sur l'anthropomorphisme, dans *Encyclopédie des religions,* éditions Bayard, 1997, Tome II (thème), pp1425-1437.

-Tardon Masquelier Ysé, les Mythes de création, dans *Encyclopédie des religions,* éditions Bayard, 1997, Tome II (thème), pp1523-1554.

-Tardon Masquelier Ysé, Le langage symbolique, dans *Encyclopédie des religions,* éditions Bayard, 1997, Tome II (thème), pp2145-2162.

-Tard George, *Satan,* édition l'Horizon de croyant, Desclée / Novalis.

- Teyssédre Bernard, *Naissance du diable de Babylone aux grottes de la mer morte,* Albin Michel, Paris, 1985.

-Teyssédre Bernard, *Anges astres et cieux, Figures d la destinée et du salut,* Albin Michel, Paris, 1986 .

- *The international standard Bible Encyclopedia*; Grand Papids, Eerdmans; 1979- 1988

- *Traité d'anthropologie du Sacré*, Edisud volume 1, 1992, volume II, Aix en Provence, 1995.

- Trigano Shmuel, Judaïsme, L'homme créé à l'image de Dieu, dans *Encyclopédie des religions*, éditions Bayard, 1997, Tome II (thème), pp 1639-1643.

- Trigano Shmuel, Le problème du mal de La Bible à la Kabbale, dans *Encyclopédie des religions* ,éditions Bayard, 1997, Tome II (thème), pp1750-1754.

-Trinquet Joseph, Gabriel, dans *catholicisme, Hier, Aujourd'hui Demain*, édition Fetourezey et Ané, Paris, 1956, Tome quatrième, pp1688-1690.

-Vacant A, article Enfer dans, *Dictionnaire de La Bible*, édition Letouzey et Ané, Paris,1899,Tome II,pp1792-1796.

-Vadet Jean Claude, l'éthique musulmane entre prédestination et obligations légales dans *Encyclopédie des religions éditions* ,Bayard, 1997, Tome II (thème), pp1823-1831.

- Vajda, article Harut wa Marut, dans *encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leiden, E.J Brill, Maisonneuve et Larose, Paris, 1971, Tome III, pp243-244.

- *Vocabulaire de théologie biblique*, éditions du Cerf, Paris, 1964.

-*Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*, PUF, 18éme édition, 1960

- Von Franz Marie –Louise, *les mythes de créations*, La fontaine de pierre, Paris, 1982.

- Watt Montgomery, *Mahomet, prophète et Homme d'Etat*, Paris, Payot, 1962.

- Watt Montgomery, *Mahomet à la Mecque*, Payot, Paris 1958.

- Weinseink A.J, article Khabar dans *encyclopédie de l'Islam*, nouvelle

édition, Leiden, E.J Brill, maisonneuve et Larose , Paris 1978,Tome IV ,p928 .

- Weinseink A.J, article Wahy, dans *encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leiden, E.J Brill, 2005,TomeXI, pp59-62.

-Westermann Claus, *Théologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 2002.

-Xavier Léon Dufour, Miracle, dans *catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, édition Fetourezey et Ané, Paris, 1980. N 38 et 39, pp252-269.

- Yvanoff Xavier, *La chair des anges: Les phénomènes corporels du mysticisme*, édition Seuil, 1998.

-*Zend Avesta* , Annales du musée Guimet ;3 Volumes, traduit et commenté par James Darmesteter , édition librairie d'Amérique et d'orient,Paris,1960.

فهرس المحتويات

الباب الثالث
وظائف الملائكة

الباب الرابع
وظائف الشيطان



الدار التونسية للكتاب

محمد بن بلقاسم المرزوقي

الكوليزي مدرج -أد الطابق الأول مكتب 130

43 - 45 شارع الحبيب بورقيبة تونس

الهاتف / الفاكس: 33 98 33 71

98441468/24512626

البريد الإلكتروني:mtl.edition@yahoo.fr

عيون الرّسائل

الكتابة هي قبل كلّ شيء أخلاقيات كتابة يعرفها كلّ من يعلم أنّ الحقيقة تقال على أنحاء شتّى، تارة تقال بالصّدق والكذب، بالتّلميح أو التّصريح، وطورا تقال بالصّمت والكتمان، وحينا آخر بالإشارة لا بالعبارة، ولكنّها بعيدة قريبة، متحجّبة سافرة، موغلة في القدم، راسخة القدم في الحاضر، لا يطلبها إلاّ من استطرف "جدّة القديم"، هذا الجديد الّذي يذكّرنا دائما بأنّ الحقيقة تأتي أحيانا في شكل رسالة آتية من بعيد، فلا تبلغ مقصدها إلاّ إذا ارتبطت بعهود الصّداقة، لأنّ مرسل هذا النّوع من رسائل الصّداقة لا يعرف القرّاء الّذين سيستقبلونها على مرّ الزّمان. فالصّداقة المفترضة بين مؤلّفي الكتب ومستقبلي الرّسائل، إنّما تمثّل حالا من أحوال "محبّة البعيد". مثل هذه الرّسائل الّتي تقلب محبّة الأليف القريب إلى "محبّة البعيد البعيد" هي "عيون الرّسائل"، وصنّاع هذه الرّسائل هم حلقات هذه السّلسلة وأقلامها الجديدة ممّن خاض تجربة الكتابة ومحنتها في مجالي الأدب والحضارة، فكانوا كالإله الرّوماني جانوس ذي الرّأسين. رأس يمّمت شطر الماضي، والأخرى ترقب مقدم الآتي.

سلسلة يُديرها الأستاذ د. العادل خضر

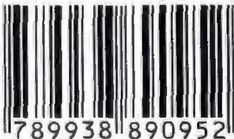
الملائكة و الجن و الشّياطين في كتب تفسير القران

قراءة في تاريخ الأفكار الدينية



ليس بإمكان الباحث اليوم أن يهون من أهمية الشأن الديني، وهي أهمية مازالت تحتاج إلى تعليل رغم كثرة تجلياتها، فمنذ بداية الإنسانية إلى اللحظة الفاتحة للحداثة تأمنت علاقات الأفراد والمجموعات وانتظمت عن طريق الديني. ويعد استمرار الاعتقاد في الملائكة وفي الجن وفي الشياطين في الفضاء الإسلامي وفي غيره أحد الأمثلة المؤيدة لهيمنة الرؤية الدينية على العالم، فمنذ أن ابتكرت المخيلة الدينية متصور الوسيط المجرد اللامرئي لم يسترخ الاعتقاد يوما في عالم الخوافي رغم شدة تدفق الواقعي، وقد شهد الاعتقاد في هذه المتصورات الدينية ازدهارا كبيرا في عصرنا الحالي، ففي الأوساط الشعبية ازدهرت الممارسات السحرية والشعوذة وأحيلت مصائر العباد من سلطة الإنس إلى سلطة الجان، وفي أوساط أخرى أقدر علي التفلسف ظهرت الديانات الشيطانية، أما الديانات الحديثة نسبيا مثل البهائية فإنها أبقت على عالم الوسائط وإن جردته أكثر من كثافته المادية. وتبدو وضعية هذه المتصورات في القديم كما في الحديث وضعية محرضة على البحث، فعالجناها قدر الإمكان بما تطلبه المعرفة الأكاديمية من انضباط وإحكام منهجي.

40 د.ت.





الدار التونسية للكتاب